Muhammad Latif Fauzi,
Sidik,
Diana Zuhroh,
Riza Winingsih
Lila Pangestu Hadiningrum,
Andi Mardian,
Sulhani Hermawan,
Ah. Kholis Hayatuddin,
Fairuz Sabiq,
Abdul Aziz

KELUARGA DAN MODERNITAS

Idealitas Hukum dan Realitas Sosial

GERBANGMEDIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Raden Mas Said

SURAKARTA – INDONESIA

KELUARGA DAN MODERNITAS

Idealitas Hukum dan Realitas Sosial

Muhammad Latif Fauzi, Sidik, Diana Zuhroh, Riza Winingsih dan Lila Pangestu Hadiningrum, Andi Mardian, Sulhani Hermawan, Ah. Kholis Hayatuddin, Fairuz Sabiq, dan Abdul Aziz

GERBANGMEDIA

UU No 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta

Fungsi dan sifat hak cipta Pasal 4
Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 huruf a merupakan hak eksklusif yang terdiri atas hak moral dan hak ekonomi.

Pembatasan Pelindungan Pasal 26
Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 23, Pasal 24, dan Pasal 25 tidak berlaku terhadap:

i. penggunaan kutipan singkat Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait untuk pelaporan peristiwa aktual yang ditujukan hanya untuk keperluan penyediaan informasi aktual;
ii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk kepentingan penelitian ilmu pengetahuan;
iii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk keperluan pengajaran, kecuali pertunjukan dan Fonogram yang telah dilakukan Pengumuman sebagai bahan ajar; dan
iv. penggunaan untuk kepentingan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan suatu Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dapat digunakan tanpa izin Pelaku Pertunjukan, Produser Fonogram, atau Lembaga Penyiaran.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

KELUARGA DAN MODERNITAS
Idealitas Hukum dan Realitas Sosial

Muhammad Latif Fauzi, Sidik, Diana Zuhroh, Riza Winingsih,
Lila Pangestu Hadiningrum, Andi Mardian, Sulhani Hermawan,
Ah. Kholis Hayatuddin, Fairuz Sabiq, dan Abdul Aziz

Editor :
Ahmadi Fathurrohman Dardiri

Desain Cover :
Tim Gerbang Media Aksara

Tata Letak :
Tim Gerbang Media Aksara

Editor :
Ahmadi Fathurrohman Dardiri, M.Hum

Ukuran :
viii + 174: 15.5x23 cm

ISBN : 978-623-8100-03-3

Cetakan Pertama :
November 2022

Hak Cipta 2022, Pada Penulis

Isi diluar tanggung jawab percetakan

Copyright © 2022 by Gerbang Media Aksara
All Right Reserved

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

PENERBIT GERBANG MEDIA AKSARA
(Anggota IKAPI (142/DIY/2021)
Jl. Wonosari Km 07, Banguntapan, Yogyakarta
Telp/Faks: (0274) 4353671/081578513092
Website: www.gerbangmediaaksara.com
Bekerjasama dengan
Fakultas Syariah
UIN Raden Mas Said Surakarta

KATA PENGANTAR

Dekan Fakultas Syariah

Alhamdulillah segala puji kami panjatkan kepada Allah SWT atas seluruh nikmat yang dianugerahkan kepada kita semua. Shalawat dan salam semoga selalu terlimpah untuk baginda Rasulullah Muhammad SAW, sang teladan paripurna bagi kesempurnaan akhlak manusia sholeh dan sholehah yang mengikuti jalan hidupnya.

Studi hukum keluarga selalu menjadi perbincangan menarik oleh karena karakter dinamis serta dinamika sosial dan hukum yang melekat padanya. Di satu sisi mengandung unsur sosiologis dan hukum, di sisi lain keluarga menjadi aspek penting dalam dunia keagamaan yang padanya keyakinan primordial kita melekat sangat kuat.

Dunia hukum keluarga mengalami perkembangan pesat pasca pengalaman pahit pandemi Covid-19 melanda dunia (antara tahun 2020 hingga 2022). Selama pandemi, terjadi banyak gejolak yang memporak-porandakan bidang kesehatan, keamanan, pendidikan, ekonomi, dan sosial. Keluarga menjadi institusi pertama yang terkena dampak paling besar. Ketahanan ekonomi keluarga dalam sekejap menjadi rapuh dan konflik internal keluarga melonjak sangat tinggi, termasuk tingginya angka kekerasan dalam rumah tangga dan perceraian.

Buku berjudul "Keluarga dan Modernitas: Idealitas Hukum dan Realitas Sosial" karya dosen-dosen Jurusan Hukum Keluarga Islam (HKI) Fakultas Syariah UIN Raden Mas Said Surakarta bermaksud menawarkan cara pandang dan analisis mendalam terkait diskursus hukum keluarga di Indonesia yang turut mengalami gejolak.

Gesekan antar perundang-undangan terkait legalitas perkawinan yang tidak tercatat, konsep ideal keluarga dalam pandangan fikih dan perundang-undangan, putusan cerai khuluk, serta resiliensi *single mother* dalam memenuhi hak anak, pada naskah buku ini, merupakan beberapa tema yang memiliki

relevansi langsung dengan problem keluarga masa kini di Indonesia. Tema-tema lain yang turut disajikan dalam buku kompilasi ini antara lain tipologi riset hukum keluarga Islam, peraturan menteri pendidikan dan tuduhan legislasi perzinaan, serta kajian permulaan hari dalam Islam.

Sebagai dekan saya sampaikan apresiasi setinggi-tingginya atas kontribusi para penulis buku ini bagi pengembangan keilmuan hukum di Fakultas Syariah UIN Raden Mas Said Surakarta, khususnya pada Jurusan HKI. Fakultas Syariah mendorong dan mendukung para dosen dan civitas akademika untuk menuangkan hasil risetnya dalam bentuk artikel ilmiah maupun buku untuk kemudian diterbitkan secara memadai. Hal ini tidak saja bermanfaat bagi segenap civitas akademika namun juga bagi institusi Fakultas Syariah UIN Raden Mas Said Surakarta untuk selalu menunjukkan progresivitasnya di tengah kemajuan zaman.

Surakarta, 1 Desember 2022
Fakultas Syariah UIN Raden Mas Said Surakarta

Dr. Ismail Yahya, S.Ag., M.A.

PENGANTAR

Ada pepatah tentang dunia keluarga yang populer di tengah-tengah kita. Bunyinya, "*Semua hal bermula dari keluarga.*" Institusi terkecil manusia yang disebut 'keluarga' memang tak lain adalah sumber dari hal-hal unik saat menampakkan permulaannya. Dari keluarga tercermin pula sejauh mana masa depan dapat dikelola dan akan bertahan sejauh mana dalam beberapa dekade ke depannya.

Buku antologi berjudul "Keluarga dan Modernitas: Idealitas Hukum dan Realitas Sosial" memposisikan dirinya sebagai salah satu usaha awal sekaligus mendasar untuk melihat sejauh mana lubang-lubang menganga dalam institusi keluarga dapat dikelola. Dari lubang-lubang berbahaya yang berpotensi menciderai perjalanan manusia, ketujuh naskah pada buku ini bermaksud membahasnya secara lugas, sehingga darinya kita belajar untuk tak lagi terjerembab di lubang yang sama.

Naskah pertama, berjudul 'Melegalkan Perkawinan Tidak Tercatat Demi Pengakuan Negara' mengetengahkan peliknya praktek administratif perkawinan yang seringkali berakhir tak baik bagi salah satu anggota keluarga yang lebih muda usianya. Generasi yang lebih muda terkena imbas buruk dari praktek administratif yang luput dikerjakan di masa lalu dan membuat mereka menjadi korban sebagai warga negara yang tak bisa mendapatkan hak-hak dasarnya.

Naskah kedua, berjudul 'Keluarga 'Ideal' dalam UU no. 52 tahun 2009: Kompatibilitasnya dengan Konsepsi Fikih dan Pandangan Muslim Indonesia', dengan lugas membincang konsep-konsep keluarga ideal dari sudut pandang perundang-undangan, konsep fikih Islam, dan dalam implementasi keseharian pemeluk Islam. Apa yang disebut ideal jelas tak satu suara, namun antara satu konsep dengan lainnya memiliki kesamaan, yakni tidak berlebihan atau mengharuskan hal X atau Y menjadi parameter utama konsep ideal yang dimaksud.

Naskah ketiga, berjudul 'Eliminasi Hak Talak Suami Dalam Praktik Perceraian Di Pengadilan Agama (Studi Putusan Cerai Khuluk)' mengulas secara mendalam dunia talak, secara khusus cerai khuluk, dan hak-hak yang didapatkan perempuan dari proses tersebut.

Naskah keempat, berjudul 'Resiliensi Single Mother dalam Pemenuhan Hak Anak Serta Legalitasnya' memotret lika-liku kehidupan para ibu tunggal dalam mengemban amanah kehidupan tanpa ditemani separuh jiwa mereka yang pergi dari sisi mereka. Sementara naskah kelima berjudul 'Tipologi, Aktualitas, dan Problem Metodologis Riset Skripsi Hukum Keluarga Islam' membahas aspek-aspek berkenaan riset yang dilakukan mahasiswa Hukum Keluarga Islam di institusi UIN Raden Mas Said Surakarta selama kurun waktu tahun 1996-2010.

Naskah keenam, berjudul 'Permulaan Hari dalam Islam (Telaah Fikih dan Sains)' mengajak kita 'travel' sejenak melintasi waktu dan memikirkan bagaimana permulaan hari dalam Islam dihitung dan ditentukan.

Naskah ketujuh, sebagai penutup buku ini, berjudul 'Peraturan Menteri Pendidikan dan Tuduhan Legalisasi Perzinaan' bermaksud mengurai carut marut tuduhan adanya legalitas perzinaan di kampus hanya karena salah memahami frasa dalam suatu aturan perundang-undangan.

Wa akhīran, mengelola lubang-lubang yang mencelekai, dibenci, dan dihindari siapapun yang berhadapan langsung dengannya adalah ikhtiyar bersama para penulis menuju kesempurnaan institusi keluarga. Selamat membaca.

Ahmadi Fathurrohman Dardiri

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR v
KATA PENGANTAR
| Dekan Fakultas Syariah ..... vi-vii
DAFTAR ISI X
Bab I **Melegalkan Perkawinan Tidak Tercatat Demi Pengakuan Negara** 1-21
Muhammad Latif Fauzi
Bab II **Keluarga "Ideal" dalam UU no. 52 tahun 2009: Kompatibilitasnya dengan Konsepsi Fikih dan Pandangan Muslim Indonesia** 22-48
Sidik
Bab III **Eliminasi Hak Talak Suami Dalam Praktik Perceraian Di Pengadilan Agama (Studi Putusan Cerai Khuluk)**..... 48-93
Diana Zuhroh
BAB IV **Resiliensi Single Mother dalam Pemenuhan Hak Anak Serta Legalitasnya** 94-112
Riza Winingsih dan Lila Pangestu Hadiningrum
Bab V **Tipologi, Aktualitas, dan Problem Metodologis Riset Skripsi Hukum Keluarga Islam** 113-140
Andi Mardian, Sidik, Sulhani Hermawan, dan Ah. Kholis Hayatuddin
BAB VI **Permulaan Hari dalam Islam (Telaah Fikih dan Sains)** 141-170
Fairuz Sabiq
Penutup **Peraturan Menteri Pendidikan dan Tuduhan Legalisasi Perzinaan** 171-174
Abdul Aziz

BAB I

Melegalkan Perkawinan Tidak Tercatat Demi Pengakuan Negara[1]

Muhammad Latif Fauzi

A. PENDAHULUAN

Kisah berikut merupakan pengalaman yang dialami Abdulloh (44 tahun), suami dari Jamilah (40 tahun), warga Sumbersari. Mereka telah menikah selama 21 tahun. Pernikahan mereka dilakukan secara tradisional dan, karena itu, tidak terdaftar di KUA, sebuah praktik yang biasa disebut sebagai *nikah sirri*. Mereka tidak memiliki akta nikah. Uniknya Abdulloh terdaftar sebagai kepala rumah tangga dan Jamilah sebagai istri (istri) dalam Kartu Keluarga (KK, kartu keluarga) yang mereka miliki. Hal ini biasanya tidak mungkin terjadi karena mereka bukan pasangan yang valid dari sudut pandang hukum. Ketika saya bertanya bagaimana ini bisa terjadi, Abdulloh menjawab "Saya cuma menerimanya dari perangkat desa (pamong). Dia mengatur semua hal." Dengan KK ini, mereka diakui sebagai pasangan yang sah dalam administrasi sipil. Demikian pula dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP, kartu tanda penduduk), status perkawinan mereka tercantum sebagai sudah menikah.

Meski diakui dengan status *kawin*, Abdulloh dan Jamilah mengalami masalah ketika mereka hendak memproses keberangkatan haji ke Tanah Suci. KK atau KTP yang menyebutkan statusnya sebagai kawin tidak cukup kuat menjadi dokumen yang dipersyaratkan untuk permohonan visa haji. Mereka harus menyerahkan akta nikah untuk membuktikan bahwa mereka berada dalam hubungan perkawinan yang sah mengikuti hukum

[1] Tulisan ini merupakan versi ringkas dalam Bahasa Indonesia dari Bab 6 disertasi penulis di Universitas Leiden, Belanda.

negara. Kompilasi Hukum Islam (KHI) tahun 1991, yang bertindak sebagai acuan para hakim agama, menetapkan bahwa umat Islam dapat melegalkan pernikahan mereka yang tidak terdaftar melalui prosedur peradilan, yang disebut legalisasi retrospektif (*isbat nikah*). Meskipun norma hukum ini dirumuskan untuk mengakomodasi pernikahan yang dilakukan sebelum tahun 1974 ketika kewajiban hukum pendaftaran pernikahan mulai berlaku, saat ini praktik peradilan di pengadilan agama untuk melegalkan pernikahan yang tidak terdaftar, selama terbukti, telah mematuhi ajaran Islam (Nurlaelawati 2010, 202–3).

Namun, alih-alih mengusulkan *isbat nikah*, Abdulloh memilih untuk mengajukan pencatatan perkawinan di Kantor Urusan Agama (KUA). Ini berarti bahwa dia akan memiliki tanggal pernikahan yang baru terdaftar seolah-olah tidak ada hubungan perkawinan antara dia dan istrinya sebelumnya. Abdulloh memang tidak memiliki kekhawatiran, atau setidaknya keberatan, tentang tanggal pernikahan yang baru meskipun memiliki konsekuensi hukum terutama pada posisi hukum anak-anak. Anak-anak tidak dapat menyebutkan nama kedua orang tua dalam akta kelahiran mereka karena secara administratif mereka lahir sebelum pendaftaran pernikahan orang tua mereka. Welchman mengatakan bahwa salah satu manifestasi yang berbeda dari birokratisasi dan sentralisasi otoritas negara terhadap dalil Syariah dalam pernikahan adalah keabsahan atau sebaliknya dari tindakan yang dilakukan sesuai dengan hukum tradisional tetapi melanggar hukum negara. Pencatatan perkawinan memiliki beberapa tujuan, terutama kontrol negara atas urusan pribadi warga negara (Welchman 2007, 53).

Pengalaman Abdulloh menandakan berbagai masalah hubungan negara-warga negara di Indonesia kontemporer. Mimiliki KK memungkinkan keluarga Abdulloh menikmati manfaat tertentu dari negara. Namun, status hukum sebagai suami istri di KK tidak cukup untuk memenuhi persyaratan dokumentasi haji. Harbitz dan Boekle-Giuffrida (2009, 5) mengatakan bahwa, “Setiap

hari di negara tertentu di seluruh dunia, individu ditolak akses ke layanan dan hak-hak dasar karena mereka tidak dapat menyajikan bukti identitas yang positif." Abdulloh, pada kenyataannya, membutuhkan akta nikah dari KUA untuk mendapatkan visa haji.

Hal yang menarik dari cerita ini adalah bahwa Abdulloh menggunakan KK (dengan statusnya sebagai menikah) untuk mengajukan pendaftaran pernikahan. Otoritas yang bertanggung jawab dari KUA menyadari situasi ini, namun melanjutkan pendaftaran. Saya berbagi kasus ini dengan teman dekat saya yang merupakan penghulu di kota lain dan dia menjawab, "harus ditegur itu KUA nya." Dia berpendapat bahwa KUA seharusnya menolak permohonan Abdulloh dan mendorongnya untuk pergi ke pengadilan Islam untuk meminta isbat nikah. Saya pernah mengklarifikasi keputusan ini dengan seseorang dari KUA, dia kemudian berkata: "Kami hanya membantu. Sangat disayangkan bahwa dia harus pergi ke pengadilan, karena itu membutuhkan uang dan waktu. Abdulloh hanya membutuhkan dokumen pernikahan." Bagi Abdulloh, pencatatan perkawinan di KUA berarti mengeluarkan biaya yang lebih rendah dan proses yang lebih efisien daripada pergi ke pengadilan agama.

B. PENCATATAN PERKAWINAN

Terdapat asumsi publik bahwa status hukum pernikahan berkaitan dengan perlindungan hak untuk mendapatkan layanan negara terhadap anggota keluarga dan mewujudkan ketertiban umum. Pencatatan perkawinan membuat perempuan dan anak-anak memiliki hak atas layanan negara dan dilindungi oleh hukum terhadap konsekuensi yang tidak menguntungkan dari perceraian atau kematian suami, seperti tidak dapat menuntut tunjangan dan pemeliharaan. Namun, tampaknya Abdulloh tidak tertarik dengan legalitas pernikahan yang sah. Abdulloh sedang mencari pengakuan negara atas pernikahannya, dalam bentuk akta nikah, hanya untuk dapat pergi ke Mekah.

Pencatatan perkawinan terlihat sebagai urusan administratif saja. Senyatanya, ia memiliki dimensi yang lebih luas. Akta nikah adalah bagian dari identitas hukum. Bagi Abdulloh, akta nikah adalah satu-satunya solusi yang bisa ia dan istrinya lakukan untuk haji. Dari perspektif negara, melalui pendaftaran pernikahan Abdulloh jelas (kembali) menegosiasikan rasa dirinya sebagai warga negara (Chopra, Williams, dan Vira 2011, 243). Dalam kenyataan sehari-hari, tidak adanya bukti identitas hukum dapat mendiskualifikasi warga negara dari akses ke hak atau perlindungan negara. Identitas hukum adalah tentang menjadi warga negara seperti halnya tentang rasa memiliki dan kemampuan seseorang untuk menggunakan hak dan kewajibannya (Harbitz dan Boekle-Giuffrida 2009, 5). Dalam pengertian ini, identitas hukum mempengaruhi kewarganegaraan. Mengikuti Klinken (2018, 114), saya ingin menekankan bahwa kewarganegaraan berkembang dalam kaitannya dengan cara spesifik negara bagian dan masyarakat lokal membentuk kembali satu sama lain.

Bagi Abdulloh dan banyak orang Indonesia lainnya, legitimasi agama yang merupakan penerimaan sosial atas pernikahan, yang jauh lebih penting dari pengakuan negara. Sonneveld (2012) mengatakan bahwa dari sudut pandang hukum, tidak sulit untuk membedakan antara pernikahan formal dan pernikahan informal. Namun, dari perspektif sosial, perbedaannya hampir tidak terlihat. Platt (2017, 5) menegaskan hal ini ketika dia berpendapat bahwa di mana jangkauan negara terbatas, pernikahan sebagian besar tetap menjadi urusan berbasis komunitas. Bedner dan Huis juga berpendapat bahwa di Jawa Barat pengakuan negara atas pernikahan dianggap tidak penting dari perspektif sosial (Bedner dan van Huis 2010, 187).

Pada tingkat pembuatan undang-undang, perdebatan tentang hukum keluarga di negara-negara mayoritas Muslim telah memberikan banyak perhatian pada bagaimana negara harus berurusan dengan norma-norma agama. Sebaliknya, dalam hal

pencatatan perkawinan, berdasarkan pengamatan saya di tingkat akar rumput, menunjukkan bahwa masalahnya berkisar pada pentingnya pengakuan negara atas pernikahan yang telah memperoleh pengakuan sosial berdasarkan norma agama yang berlaku di masyarakat. Pertanyaannya kemudian bagaimana validitas hukum pernikahan relevan? Ini adalah inti dari bab ini. Saya berpendapat bahwa pengakuan negara atas suatu pernikahan tidak dapat sepenuhnya menggantikan norma-norma hukum berbasis masyarakat. Gagasan negara tentang pengakuan dan perlindungan mungkin sangat berbeda dari apa yang dibayangkan orang. Bagi Abdulloh, pendaftaran berfungsi seperti bukti yang sah sehingga ia dapat menggunakannya untuk mengklaim hak-hak tertentu. Hal ini mencerminkan sudut pandang emik ketika masyarakat Sumbersari merujuk pada pengertian keperluan kebutuhan atau sedang butuh.

Saat ini Indonesia menawarkan berbagai mekanisme yang dapat digunakan masyarakat sehingga mereka mampu menyelaraskan situasinya ke dalam kerangka negara. Melalui dokumen hukum, negara bertujuan untuk melindungi hak-hak tertentu, khususnya perempuan. Namun, memberikan dokumen hukum kepada orang-orang tertentu dimungkinkan jika fungsionaris perkawinan negara responsif dan fleksibel dalam menerapkan peraturan tersebut. Sampai tingkat tertentu, mereka harus melakukan kebijakan diskresi dan pelanggaran hukum. Dengan demikian, para pegawai negara ini merasa terhormat untuk membantu orang mendapatkan hak-hak mereka atas layanan negara. Ini menjelaskan mengapa proposal Abdulloh untuk pendaftaran pernikahan diterima. Situasi ini tentu berkaitan dengan karya 1980 oleh Michael Lipsky. Bukunya yang berjudul *Street-level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services* sangat penting karena ia meneliti perilaku pekerja yang berada di garis depan di lembaga kebijakan publik. Dia menyebut para pekerja di lini depan ini sebagai 'birokrat tingkat jalanan.' Mereka adalah pegawai pelayanan publik yang secara langsung

mengatasi warga negara dan memiliki kebijaksanaan yang cukup besar dalam pelaksanaan pekerjaan mereka (Lipsky 2010, 3). Mereka menerapkan kebijakan publik tetapi, pada saat yang sama, harus menanggapi warga negara berdasarkan sejumlah informasi atau waktu yang terbatas untuk membuat keputusan (Tummers dan Bekkers 2014).

Sikap lembaga negara didasarkan pada situasi lokal. Dalam sebuah wawancara, Haji Hamim, seorang *modin*, mengatakan, "di sini belum tertib, masih kocar-kacir." Sementara kepala KUA mengatakan, "di sini sulit, karena (mohon maaf) SDM masyarakat sini kurang." Berbagai masalah dokumen hukum telah tunduk pada kebijaksanaan dan negosiasi. Negosiasi telah berubah dan pada saat yang sama menjadi sarana bagi fungsionaris pernikahan informal untuk mempertahankan posisi vital mereka. Hak-hak warga negara entah bagaimana dibentuk oleh intervensi para pemimpin informal ini. Berenschot dan Klinken telah menggarisbawahi pentingnya hubungan informal dalam pembentukan interaksi negara-warga negara (Berenschot dan van Klinken 2018). Bedner dan Van Huis juga telah membahas masalah ini (Bedner dan van Huis 2010). Mereka menekankan pragmatisme yang menggarisbawahi situasi di mana pejabat negara memprioritaskan kepentingan partai yang lemah.

Pada tulisan ini dibahas tentang bagaimana pengakuan negara atas pernikahan bekerja. Ini akan memahami berbagai cara orang menyusun strategi agar pernikahan mereka diakui oleh negara dan diperiksa dalam kegiatan negara untuk memberikan pengakuan. Melalui pengamatan ruangan di KUA dan pembacaan dokumen pendaftaran pernikahan secara ketat, saya telah berhasil mengidentifikasi pelanggaran administratif yang dilakukan oleh seorang pencatat pernikahan. Selain KUA, saya mengkaji percakapan di ruang sidang di pengadilan agama dan penalaran hukum yang digunakan oleh hakim dalam kasus legalisasi pernikahan.

C. IDENTITAS HUKUM DAN HAK-HAK WARGA NEGARA

Identitas hukum telah menjadi masalah penting selama beberapa tahun terakhir. Tidak ada definisi tunggal tentang itu. Tetapi, mengacu pada Institute on Statelessness and Inclusion (2018, 7), identitas hukum didefinisikan sebagai, "Seperangkat elemen dan karakteristik, kombinasi yang unik untuk setiap orang, yang mendefinisikan setiap orang dan mengatur hubungan, kewajiban, dan hak mereka di bawah hukum privat dan publik." Sederhananya, konsep tersebut mengacu pada pengakuan individu sebagai pribadi di hadapan hukum.

Pengakuan identitas hukum seringkali tergantung pada kepemilikan individu atas dokumentasi identitas hukum yang sah atau bentuk lain dari bukti identitas hukum. Perserikatan Bangsa-Bangsa telah memasukkan identitas hukum ke dalam Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (SDG). Tujuan 16 menekankan promosi masyarakat yang damai dan inklusif untuk pembangunan berkelanjutan dan penyediaan akses ke keadilan bagi semua. Target 16.9 menyatakan bahwa, "Pada tahun 2030, memberikan identitas hukum untuk semua, termasuk pencatatan kelahiran."

Karena identitas hukum adalah titik awal yang penting untuk mewujudkan hak-hak seseorang, para aktivis hak asasi manusia sangat memperhatikan urgensi identitas hukum. Di Indonesia, kampanye tentang pentingnya identitas hukum telah diupayakan oleh sejumlah organisasi donor hak asasi manusia internasional. Salah satunya adalah Australia Indonesia Partnership for Justice (AIPJ). AIPJ selama beberapa tahun telah berfokus pada masalah kurangnya identitas hukum yang dapat membatasi akses ke hak-hak sipil dan layanan. Salah satu kontribusi dari gerakan mereka ini adalah mendorong lahirnya Undang-Undang Administrasi Kependudukan Nomor 23 Tahun 2006. Sejak itu, negara memiliki referensi nasional untuk administrasi kependudukan dan pencatatan sipil.

Banyak karya ilmiah yang telah menggarisbawahi munculnya hak-hak warga negara setelah pemerintahan kekuasaan Soeharto

pada tahun 1998. Jatuhnya rezim Soeharto memberi jalan bagi demokratisasi dan serangkaian reformasi desentralisasi yang memberikan peningkatan otonomi kepada pemerintah daerah dan reformasi birokrasi. Hal ini tampaknya menawarkan peluang untuk mengubah administrasi publik. Terbitnya serangkaian aturan seperti Peraturan Presiden Nomor 81 Tahun 2010 tentang Reformasi Birokrasi dan Undang-Undang Nomor 25 Tahun 2009 tentang Pelayanan Publik telah menandai transformasi ini. Namun, kita tahu bahwa kewarganegaraan di Indonesia telah dan sedang ditantang oleh munculnya gelombang politik identitas agama, etnis dan regional (Nordholt 2008). Reformasi pada tahun 1998 diduga telah membuat identitas yang terfragmentasi semakin intensif.

Penulis berpendapat bahwa keinginan negara untuk dapat melindungi hak-hak warganya telah membuat pendaftaran pernikahan semakin efektif. Tekanan dari negara bahwa kepemilikan identitas hukum mendefinisikan hak-hak tertentu memberi orang pilihan terbatas. Orang dapat berargumen bahwa keabsahan negara dari suatu pernikahan tidak serta merta meningkatkan keabsahan dan penerimaan sosial dari suatu pernikahan agama. Namun, masalah saat ini tidak terletak pada apakah pernikahan itu sah, tetapi sejauh mana seorang warga negara dapat mengklaim hak dari pernikahan. Tidak adanya identitas hukum dapat mendiskualifikasi warga negara dari akses ke hak. Di sini, hak untuk mendapatkan pendekatan layanan negara telah efektif dalam mengubah orang untuk mengikuti orientasi negara. Pendekatan ini tidak mendorong negara untuk berbicara tentang masalah agama mengenai pernikahan dan untuk menantang otoritas agama.

D. PELANGGARAN ADMINISTRATIF DALAM PENCATATAN PERKAWINAN

Selain hubungan antara identitas hukum dan kewarganegaraan, kasus Abdulloh menunjukkan tingkat pragmatisme yang di-praktikkan di lapangan. Pembacaan saya yang cermat terhadap

dokumen pencatatan nikah menunjukkan pelanggaran administratif yang dilakukan oleh penghulu. Pentingnya pelanggaran administratif telah terlihat jelas dalam praktik sehari-hari birokrasi pernikahan di KUA.

Untuk memahami bagaimana pelanggaran administratif terjadi di KUA, penting untuk memahami bagaimana prosedur pendaftaran pernikahan. Pada tahun 1990, Menteri Agama mengeluarkan peraturan tentang kewajiban pencatat perkawinan. Peraturan ini mempertahankan permohonan lisan untuk pernikahan. Lebih dari satu dekade kemudian, Keputusan Menteri Agama (KMA) Nomor 298 Tahun 2003 menandai perubahan besar karena menstandarkan kembali dokumen pendaftaran pernikahan yang diterapkan, hingga sekarang. KMA ini dapat menjadi peraturan pertama yang menggunakan judul pencatatan nikah meskipun telah diubah setahun setelahnya oleh KMA Nomor 477 Tahun 2004. Saat ini, pencatatan nikah dilakukan berdasarkan Peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor 11 Tahun 2007 tentang Pencatatan Nikah. Peraturan tahun 2004 dan peraturan tahun 2007 menetapkan bahwa permohonan perkawinan harus diajukan dalam bentuk tertulis. Berikut dokumen yang harus dilampirkan ketika mendaftar perkawinan di KUA:

1. Surat dari pemerintah desa yang menyatakan keterangan untuk nikah (model N1), keterangan asal usul (model N2), dan keterangan orang tua (model N4).
2. Permohonan perkawinan yang ditulis pada surat (model N7)
3. Surat persetujuan mempelai (model N3).
4. Surat izin dari orang tua jika usia pengantin wanita dan mempelai pria di bawah 21 tahun (model N5).
5. Jika pengantin wanita adalah seorang janda (atau pengantin pria adalah duda), dia (atau dia) harus menyerahkan sertifikat kematian (model N6).

Dalam konteks masyarakat Sumbersari, masalah administrasi pencatatan nikah ditangani oleh *modin*. *Modin* membawa

semua dokumen ke KUA dan jarang orang biasa datang ke KUA sendiri. Mereka akan datang hanya jika KUA mengundang mereka. Undangan ini dibuat setelah pejabat KUA memverifikasi dokumen mereka. Terkadang, proses verifikasi memerlukan pasangan untuk datang ke kantor KUA secara langsung. Menurut PMA nomor 11 tahun 2007, pencatatan nikah umumnya dilakukan lima langkah: lamaran pencatatan nikah, pemeriksaan dokumen, pengumuman upacara perkawinan, upacara perkawinan (akad nikah), dan penandatanganan akta nikah (akta penandatanganan nikah). Langkah kedua sangat penting yang secara lokal dikenal sebagai *rafak* (pemeriksaan, observasi). *Rafak* adalah untuk memeriksa kesesuaian data yang ditulis dalam formulir dengan dokumen yang terlampir.

Sementara itu, perlu disebutkan bahwa jumlah pendaftaran pernikahan meningkat drastis sejak 2010 di Sumbersari. Dapat diasumsikan bahwa sebelum tahun itu, banyak pernikahan tidak terdaftar. Karena dokumen yang terbatas, sulit untuk menentukan siapa yang menjabat sebagai wali pernikahan. Dalam wawancara tersebut, kepala KUA Sumbersari mengeluhkan keabsahan seorang wali sebagaimana tertulis dalam formulir. Dia berpendapat bahwa dalam beberapa kasus, *modin* tidak akurat. Dia mempertanyakan bagaimana kita tahu bahwa seseorang adalah wali yang tepat menurut hukum Islam, dengan mengatakan,

> Jika seseorang menggantikan posisi saya, dia tidak tahu tentang wilayah tersebut. Bayangkan Anda adalah kepala KUA, tahukah Anda bahwa seseorang adalah wali pengantin wanita? Akta kelahiran tidak menjamin. Satu-satunya dokumen yang dapat Anda rujuk adalah salinan akta nikah orang tua. Itu tidak bisa bohong. Dalam bentuk N2 orang tua ada tertulis. Juga dalam bentuk N4. Tapi, bagaimana cara membuktikannya? Di Surabaya, akta nikah orang tua harus diserahkan.

Masalah wali sering muncul. Pertama izinkan saya menjelaskan kasus pertama secara detail. Aisya adalah putri Muhdor dan Maimunah dari pernikahan yang tidak terdaftar. Pernikahan itu terjadi pada awal tahun 2000 di mana bagi Maimunah itu bukan pernikahan pertamanya karena dia adalah seorang janda. Aisya melampirkan KK dan ijazah untuk pencatatan nikah. KK diterbitkan bertahun-tahun yang lalu. Dalam KK tersebut, Muhdor tercatat sebagai kepala rumah tangga sedangkan Maimunah sebagai istri. Situasi ini tidak mungkin terjadi dalam beberapa tahun terakhir karena pemerintah telah mengubah kebijakannya: jika sebuah keluarga tidak dapat menunjukkan akta nikah di kantor catatan sipil, status hukum orang tua harus ditulis belum kawin (belum menikah). Ibu muncul sebagai kepala rumah tangga, sedangkan suami muncul di baris terakhir sebagai lainnya. Oleh karena itu, status Muhdor sebagai kepala rumah tangga tidak secara otomatis menghasilkan posisinya sebagai ayah kandung Aisya di KK, karena tidak adanya akta nikah. Aisya tidak memiliki ayah di KK. Ijazahnya juga hanya menyebutkan nama ibunya.

Dalam formulir permohonan pencatatan perkawinan yang diajukan ke KUA, ia harus menyebutkan ayah yang kemudian menjadi walinya. Karena ketidakjelasan posisi sang ayah, Aisya kemudian diajak datang ke KUA untuk melakukan *rafak*. Karena Aisya tidak memiliki akta nikah orang tuanya, *modin* melengkapinya dengan dua surat dari pemerintah desa. Pertama, surat yang menyatakan hubungan perkawinan antara ayah dan ibunya sah menurut hukum Islam. Kedua, surat yang menyatakan bahwa Muhdor adalah ayah kandungnya yang memiliki hak untuk menikahinya. Surat-surat ini dapat bekerja dengan sangat baik.

Pada titik ini, kita melihat bagaimana pelanggaran administratif penting untuk mengatasi kasus-kasus spesifik. Sebagai birokrat tingkat jalanan, posisi penghulu sangat penting, karena ia memainkan peran penting dalam hak-hak warga negara ini. Ia secara langsung memberikan manfaat kepada masyarakat melalui pelayanan atau mediasi antar warga negara (Lipsky 2010,

6). Kedekatan perubahan kebijakan dalam interaksinya dengan warga negara dan dampaknya terhadap kehidupan masyarakat penting untuk dipertimbangkan (Lipsky 2010, 8). Kepala KUA melanjutkan pendaftaran perkawinan berdasarkan surat-surat yang tidak ada ketentuannya dalam prosedur standar. Bedner dan Huis berpendapat bahwa tingkat administrasi negara bagian terendah memainkan peran penting dalam menyediakan dokumentasi bagi mereka yang tidak memenuhi syarat (Bedner dan van Huis 2010, 187).

Pelanggaran administratif juga dilakukan dalam kasus Abdulloh. Seperti yang saya katakan sebelumnya, menurut hukum Indonesia, KUA tidak memiliki wewenang untuk melegalkan pernikahan yang telah disimpulkan sebelumnya tanpa registrasi. Otoritas tersebut dimiliki oleh pengadilan agama. Namun, kepala KUA menerima pendaftaran tersebut. Pada saat itu, karena KK menyebutkan status mereka sebagai kawin (menikah), KUA meminta Abdulloh untuk menyatakan di atas kertas bahwa dia tidak pernah mendaftarkan pernikahannya sebelumnya. Abdulloh kemudian meminta pemerintah desa untuk mengeluarkan surat tersebut sesuai permintaan. Surat itu menulis bahwa Abdulloh tidak pernah mendaftarkan pernikahan di kantor KUA mana pun dan, oleh karena itu, menurut Undang-Undang Perkawinan, status hukumnya adalah perjaka (belum menikah). Tentunya surat ini bertentangan dengan status hukum yang tertulis di KK.

E. ISBAT NIKAH OLEH PENGADILAN AGAMA DAN DISKRESI

Pada bagian sebelumnya, saya memberikan perhatian pada peran yang dimainkan oleh penghulu dan KUA dalam pendaftaran pernikahan. Kita telah melihat bagaimana pelanggaran dilakukan terakit dokumentasi pencatatan perkawinan. Tanpa pelanggaran, pencatatan perkawinan tidak mungkin dimungkinkan. Terlepas dari itu, seperti yang saya sebutkan sebelumnya, perkawinan yang tidak memiliki legalitas negara dapat meminta legalisasi retrospektif melalui *isbat nikah* ke pengadilan agama. Bagian ini

akan menjelaskan bagaimana *isbat nikah* dipraktikkan. Di Pengadilan Agama Bangil, *isbat nikah* tampaknya menjadi solusi yang kuat bagi orang-orang yang perlu menyatakan status hukum anak-anak. Namun, dalam praktiknya, isbat nikah bukan satu-satunya solusi untuk ini. Dalam kasus Abdulloh di atas, ia rupanya mendaftarkan pernikahannya yang tidak terdaftar di KUA. Jika ia ingin mendapat pengakuan negara atas anak-anaknya, ada kemungkinan untuk mengusulkan pengadilan Islam untuk melegalkan status hukum anak-anak (asal usul anak).

Terdapat berbagai alasan mengapa orang tidak mendaftarkan pernikahan mereka. Untuk menghubungkannya dengan faktor ekonomi dan faktor-faktor lain seperti akses ke kantor kurang meyakinkan. Pencatatan perkawinan sangat mudah dilakukan. Di Sumbersari, KUA terletak di jantung kecamatan dan tidak terlalu sulit untuk mendapatkan akses ke kantor. Menurut pengamatan saya, hampir semua pernikahan pertama terdaftar karena ditangani oleh *modin*. Tidak adanya pencatatan sebagian besar waktu terjadi dalam pernikahan kedua. Jika kita melihat data di Sumbersari pada tahun 2015, 77,58% dari keseluruhan pernikahan adalah pernikahan pertama, sedangkan 22,42% adalah pernikahan kembali (*remarriage*) baik untuk salah satu pasangan atau keduanya. Pada 2016, data menunjukkan angka yang relatif sama. 77,07% adalah pernikahan pertama, sementara 22,93% adalah pernikahan kembali (*remarriage*). Penelitian saya menunjukkan bahwa 67,47% pada tahun 2016 dan 76,65% pada tahun 2017 dari seluruh pernikahan kembali (*remarriage*) adalah cerai talak. Sedangkan 32,53% pada 2016 dan 23,46% pada 2017 merupakan cerai mati janda.

Jika kita membaca Undang-Undang Perkawinan, ditetapkan bahwa perempuan tidak dapat mencatatatkan perkawinan kembali selama perceraian mereka dari suami pertama tidak dilakukan di pengadilan. Orang sering mendaftarkan pernikahan pertama mereka, tetapi gagal melalui proses perceraian yudisial yang relatif rumit ketika mereka putus. Menurut hukum negara bagian, mereka

masih menikah dengan pasangan dari siapa mereka bercerai dalam pandangan yang diterima secara sosial. Dari sini, kita dapat dengan mudah menyimpulkan bahwa pernikahan yang tidak terdaftar dipengaruhi oleh dua faktor. Pertama, jika salah satu pasangan memiliki batasan hukum untuk mendaftarkannya karena tidak adanya akta cerai. Kedua, norma-norma lokal, yang sebagian besar berasal dari doktrin agama, yang berkaitan dengan legalitas pernikahan jelas berkontribusi pada mengapa pernikahan tertentu tidak terdaftar. Tampaknya tidak ada urgensi untuk mendaftarkan pernikahan kembali selama telah sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dan memiliki penerimaan sosial.

KHI menganggap pencatatan pernikahan hanya sebagai kewajiban administratif tetapi menekankan status sah perkawinan ketika didaftarkan. Para penyusun hukum memasukkan pasal tentang isbat nikah. Isbat nikah dimaksudkan untuk menjadi artikel transisi bagi mereka yang belum mendaftarkan pernikahan mereka sesuai dengan undang-undang pernikahan ketika mulai berlaku (Bedner dan van Huis 2010, 187). Namun, dalam praktiknya, karena perumusan ketentuan dalam KHI bersifat ambigu, para hakim menerapkan norma hukum ini untuk membuat legalisasi retrospektif atas perkawinan yang terjadi setelah tahun 1974. Pasal 7 (2) KHI menyatakan "dalam rangka perkawinan yang tidak memiliki akta nikah, seseorang dapat meminta isbat nikah." KHI kemudian menjelaskan jenis-jenis pernikahan yang dapat diajukan *isbat nikah* (pasal 7).

Nurlaelawati telah mencatat bahwa ketentuan-ketentuan ini diutarakan secara ambigu dan bimbang tentang siapa yang memenuhi syarat untuk didaftarkan melalui pengadilan Islam. Ia berpendapat, longgarnya implementasi ketentuan pencatatan nikah bertentangan dengan tujuan pencatatan nikah itu sendiri karena tidak terdaftar dapat dengan mudah didaftarkan secara retroaktif (Nurlaelawati 2010, 202-3). *Isbat nikah* tampaknya menjadi solusi yang sah untuk pernikahan yang tidak terdaftar. Dalam kasus berikut, kita melihat isbat nikah juga efektif untuk

melegalkan perkawinan yang bertentangan dengan hukum karena mempelai wanita masih di bawah umur.

Berikut adalah pernikahan antara Hasan (17 tahun) dan Jamilatul (17 tahun) yang terjadi pada Januri 2013. Pengantin wanita berusia di bawah 16 tahun, tetapi orang tuanya tidak meminta dispensasi pernikahan. Alasan mereka adalah bahwa pengantin wanita sedang hamil 3 bulan. Alasan kehamilan ini tidak masuk akal, tetapi disebutkan dalam keputusan. Anak itu lahir pada Juni 2013. Pasangan itu mengajukan permohonan *isbat nikah* pada awal 2014 karena anak perempuan yang mereka besarkan membutuhkan legalitas. Para hakim akhirnya memberikan legalisasi atas pernikahan mereka. Mereka tampaknya mengabaikan fakta bahwa sang suami, Hasan, pada saat itu masih di bawah umur dan tidak memenuhi syarat secara hukum untuk melakukan pernikahan.

Pasal 7 Undang-Undang Perkawinan memberikan ruang bagi perkawinan di bawah umur untuk meminta dispensasi pernikahan. Namun, ada kecenderungan bahwa dispensasi pernikahan sekarang tidak mudah didapat dari pengadilan agama. Dalam wawancara saya dengan Wahyu Widiana, mantan Direktur Jenderal Pengadilan Agama di bawah Mahkamah Agung, berpendapat bahwa ia menyarankan para hakim untuk lebih tegas memeriksa permohonan dispensasi pernikahan. Menurutnya, dalam situasi normal, pernikahan di bawah umur harus dihindari. Pengadilan agama harus memberikan pendidikan hukum kepada orang-orang. Jika tidak bisa menunda pernikahan, mereka masih memiliki ruang untuk melakukan isbat nikah. Pandangan ini telah dikonfirmasi oleh Pak Purnomo, Ketua Pengadilan Agama Bangil. Dia berpendapat bahwa pengadilan agama memiliki posisi dilematis ketika menerima permohonan dispensasi pernikahan. Namun, ada banyak keluhan dari aktivis perempuan bahwa para hakim menganggapnya terlalu mudah untuk mengabulkan dispensasi tersebut. Menurutnya, dispensasi pernikahan hanya

akan diberikan apabila mempelai wanita terbukti hamil berdasarkan surat dari dokter.

Putusan tersebut juga mempermasalahkan apakah perkawinan tersebut layak mendapatkan *isbat nikah* atau tidak karena dilakukan pada tahun 2013. Putusan tersebut pertama-tama menekankan bahwa hanya perkawinan yang dilakukan sebelum terbitnya Undang-Undang Perkawinan 1974 yang dapat memiliki legalisasi retrospektif, namun kemudian memperjelas mengenai pasal 7 (3) huruf e dalam KHI yang membuka kemungkinan untuk melakukan legalisasi semua perkawinan. Oleh karena itu, putusan memutuskan bahwa pernikahan semacam itu layak mendapatkan perlindungan hukum. Lebih lanjut, putusan tersebut juga menegaskan bahwa usia perkawinan dimaksudkan untuk melindungi hak-hak anak sebagaimana tertuang dalam pasal 3 Undang-Undang no 3 Tahun 2002 tentang perlindungan anak. Para hakim juga menyadari bahwa melegalkan pernikahan di mana pengantin wanita masih di bawah umur melanggar hukum. Namun, mereka percaya bahwa masa depan putranya adalah salah satu prioritas.

Yang lebih menarik adalah bahwa para hakim berpendapat bahwa tidak adanya usia pernikahan dalam hukum Islam klasik bukanlah kelalaian. Mereka menganggap pernikahan sebagai kebutuhan biologis manusia yang disimpulkan tidak hanya atas dasar kedewasaan dan logika tetapi juga dorongan biologis individu yang dapat diamati dari tanda-tanda biologis. Namun demikian, pemenuhan tujuan sakral dan mulia dari pernikahan adalah kebutuhan. Dengan argumen ini, para juri tampaknya menunjukkan ambivalensi. Di satu sisi, mereka pasti menganut hukum negara, tetapi di sisi lain, mereka mengabaikan usia pernikahan dalam undang-undang perkawinan dengan mengusulkan argumen dari mata hukum Islam. Namun, pada akhirnya, para hakim menerima permohonan tersebut dan mengabulkan legalisasi perkawinan.

Antropolog hukum menekankan pada banyaknya dasar hukum dan institusi yang bersama-sama menentukan struktur, norma, dan interpretasi hukum (Pirie 2013). *Isbat nikah* menyediakan ruang di mana hakim menjalankan pluralitas perintah hukum (Salim 2010). Para hakim telah memeriksa "hubungan dialektika, konstitutif timbal balik antara hukum negara dan tatanan normatif lainnya" (Merry 1988). Pluralisme hukum dibenarkan sebagai teknik pemerintahan dengan alasan pragmatis (Griffiths 1986, 5). Dari keputusan tersebut, terlihat bahwa hukum menawarkan kerangka acuan yang sah di mana kepentingan politik, ekonomi, dan hukum dipertahankan (Von Benda-Beckmann 2001, 44). Para hakim juga menganggap penting untuk norma hukum yang berbeda, yaitu fiqh tradisional teologis. Namun, ini tidak mencerminkan konservatisme di antara para hakim karena mereka menafsirkannya dengan cara liberal untuk mendukung penilaian mereka.

F. KESIMPULAN

Dalam bab ini, saya telah menunjukkan berbagai cara yang dapat dilakukan penduduk desa untuk melegalkan pernikahan mereka yang tidak terdaftar dan untuk anak-anak mereka. Tampaknya mereka tidak khawatir apakah pernikahan mereka sah secara hukum atau tidak menurut hukum nasional. Selama pernikahan memiliki penerimaan sosial, mereka merasa nyaman. Para sarjana telah menekankan pentingnya penerimaan sosial daripada legalitas negara (Bedner dan van Huis 2010; Sonneveld 2012). Namun, kebutuhan untuk melegalkan pernikahan biasanya muncul ketika anak-anak mereka memerlukan akta kelahiran yang membutuhkan akta nikah orang tua mereka. Beberapa cara terbuka untuk mereka.

Cara pertama adalah dengan mengakhiri upacara pernikahan 'baru' di KUA dengan kehadiran penghulu. Pernikahan ini biasanya dilakukan semata-mata demi akta nikah dan tentu saja tidak ada artinya bagi status hukum anak-anak. Beberapa masalah yang

berkaitan dengan pelanggaran menyertai proses ini. Sebagai birokrat tingkat jalanan, penghulu perlu menjalankan otonominya untuk menarik kebijakan kasus per kasus untuk mewujudkan pernikahan ini. Cara kedua adalah legalisasi melalui usulan *isbat nikah* ke pengadilan agama. Padahal, isbat nikah penting untuk memberikan legalisasi perkawinan yang tidak memungkinkan sesuai prosedur standar. Tentu saja, ini membutuhkan kehati-hatian para hakim. Para hakim bekerja relatif sejalan dengan hukum acara. Namun, keputusan untuk memberikan legalisasi terutama didasarkan pada apakah suatu pernikahan telah disimpulkan sejalan dengan hukum Syariah atau tidak dan sejauh mana pernikahan tersebut berimplikasi pada hubungan sosial.

Apalagi kasus isbat nikah ini erat kaitannya dengan temuan Nurlaelawati. Dia mengatakan bahwa dalam banyak kasus hakim merasa sulit untuk menerapkan aturan yang harus mereka patuhi secara resmi. Karena para hakim tidak dapat memaksa masyarakat untuk tetap berpegang pada hukum negara, mereka memiliki kecenderungan untuk mengikuti kepentingan temporal para pencari keadilan di pengadilan, meskipun mereka melakukannya bertentangan dengan aturan sebagaimana ditafsirkan oleh negara (Nurlaelawati 2010, 224).

Di sini, kita melihat bahwa para hakim lebih mengutamakan kemaslahatan (kepentingan publik) daripada menerapkan formalisme hukum. Berbagai cara di atas harus dipahami sebagai strategi negara untuk mengatur pernikahan dan keluarga. Pemerintah menyadari bahwa memberlakukan norma hukum secara ketat pada kewajiban hukum pendaftaran pernikahan masih jauh dari keberhasilan. Namun, tidak mungkin membiarkan pernikahan yang tidak terdaftar apa adanya. Demi perlindungan hak-hak warga negara, berbagai cara ini tersedia. Selain itu, mengendalikan pernikahan oleh negara adalah tugas yang tidak mudah dilakukan. Oleh karena itu, sistem hukum Indonesia memberikan banyak peluang hukum dan peradilan selama mendukung upayanya untuk mengendalikan. Dalam

implementasinya, praktik ini tidak hanya mengarah pada pelanggaran administratif dan diskresi yudisial, tetapi juga pada otoritas yang tumpang tindih. Diskresi tidak hanya dihasilkan dari ketidakhadiran dan ketidakjelasan norma-norma hukum, tetapi juga interpretasi yang disengaja yang dibuat oleh pejabat publik dan hakim.

DAFTAR PUSTAKA

Bedner, Adriaan W., and Stijn Cornelis van Huis. 2010. "Plurality of Marriage Law and Marriage Registration for Muslims in Indonesia: A Plea for Pragmatism." *Utrecht Law Review* 6(2): 175–91.

Von Benda-Beckmann, Keebet. 2001. "Transnational Dimensions of Legal Pluralism." In *Begegnung Und Konflikt – Eine Kulturanthropologische Bestandsaufnahme*, ed. Wolfgang Fikentscher. Munich: C. H. Beck, 33–48.

Berenschot, Ward, and Gerry van Klinken. 2018. "Informality and Citizenship: The Everyday State in Indonesia." *Citizenship Studies* 22(2): 95–111.

Bowen, John R. 2003. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chopra, Deepta, Philippa Williams, and Bhaskar Vira. 2011. "Politics of Citizenship: Experiencing State-Society Relations from the Margins." *Contemporary South Asia* 19(3): 243–47.

Griffiths, John. 1986. "What Is Legal Pluralism?" *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24: 1–56.

Harbitz, Mia, and Bettina Boekle-Giuffrida. 2009. *Democratic Governance, Citizenship, and Legal Identity*. New York.

van Huis, Stijn Cornelis. 2015. "Islamic Courts and Women's Divorce Rights in Indonesia: The Cases of Cianjur and Bulukumba." PhD Dissertation. Leiden University.

van Huis, Stijn Cornelis, and Theresia Dyah Wirastri. 2012. "Muslim Marriage Registration in Indonesia: Revised Marriage Registration Laws Cannot Overcome Compliance Flaws." *Australian Journal of Asian Law* 13(1): 1–17.

Insitute on Statelessness and Inclusion. 2018. *Sustainable Development Goal 16.9: "Legal Identity", Nationality & Statelessness*. London: Institute on Statelessness and Inclusion.

van Klinken, Gerry. 2018. "Citizenship and Local Practices of Rule in Indonesia." *Citizenship Studies* 22(2): 112–28.

Lipsky, Michael. 2010. *Street-Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services*. New York: Russell Sage Foundation.

Merry, Sally. 1988. "Legal Pluralism." *Law and Society Review* 22: 869–896.

Nordholt, Henk Schulte. 2008. "Identity Politics, Citizenship and the Soft State in Indonesia: An Essay." *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities* 1: 1–21.

Nurlaelawati, Euis. 2010. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Pirie, Fernanda. 2013. *The Anthropology of Law*. Oxford: Oxford University Press.

Platt, Maria. 2017. *Marriage, Gender and Islam in Indonesia: Women Negotiating Informal Marriage, Divorce and Desire*. Oxon and New York: Routledge.

Salim, Arskal. 2010. "Dynamic Legal Pluralism in Indonesia: Contested Legal Orders in Contemporary Aceh." *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 42(61): 1–29.

Sonneveld, Nadia. 2012. "Rethinking the Difference Between Formal and Informal Marriages in Egypt." In *Family Law in Islam: Divorce, Marriage and Women in the Muslim World*, ed. Maaike Voorhoeve. London: I.B. Tauris, 77–107.

Tummers, Lars, and Victor Bekkers. 2014. “Policy Implementation, Street-Level Bureaucracy, and the Importance of Discretion.” *Public Management Review* 16(4): 527–47.

Welchman, Lynn. 2007. *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

BAB II

Keluarga "Ideal" dalam UU Nomor 52 Tahun 2009: Kompatibelitasnya dengan Konsepsi Fikih dan Pandangan Muslim Indonesia

Sidik

A. PENDAHULUAN

Perubahan-perubahan sosial, dari masyarakat agraris ke masyarakat industri dan kini ke masyarakat teknologi, memiliki dampak besar bagi perubahan-perubahan struktur dan kehidupan institusi keluarga (Abdullah, 2015). Struktur kekeluargaan besar (*extended family*) kini bergeser ke arah struktur kekeluargaan kecil (*nuclear family*). Pola relasi gender yang bersifat patriarkis di mana suami memegang kendali utama dalam kehidupan keluarga dan ekonomi, kini bergeser ke arah relasi yang setara (baca: sama), di mana suami dan istri memiliki peran yang sama dalam keluarga dan kehidupan ekonomi.

Sekilas tidak ada yang timpang dengan pergeseran-pergeseran itu. Ia dipandang sebagai buah dari perubahan dan modernisasi yang bersifat wajar dan alamiah. Namun jika ditelusuri, akan terlihat bahwa pergeseran-pergeseran itu pada dasarnya tidak sepenuhnya terbentuk secara alamiah. Ia merupakan hasil konstruksi yang dilandasai oleh paradigma (*weltanschaung*) tertentu untuk mencapai suatu tujuan dan kepentingan tertentu pula.

Sudah jamak diketahui bahwa sejak bangkitnya industrialisasi pada abad ke-18 hingga era globalisasi saat ini, paradigma kapitalisme (material-sekular) memiliki pengaruh yang dominan dalam kehidupan masyarakat. Kapitalisme, melalui mesin-mesin industrinya, telah memaksa petani meninggalkan lahannya dan perempuan meninggalkan rumahnya untuk menjadi buruh-buruh

pabrik. Akibatnya arus urbanisasi menjadi sesuatu yang niscaya akibat monopoli industri oleh pemilik modal. Selanjutnya, ketimpangan pembangunan dan kekayaan pun menjadi tidak terelakkan. Di sisi lain dalam konteks keluarga, struktur keluarga besar *(extended family)* pun dipaksa beralih bentuk menjadi keluarga kecil *(nuclear family)*. Peran-peran domestik perempuan yang semula ditempatkan sebagai sesuatu yang lumrah kini dianggap problematik dan dengan argumen kesetaraan ia dipersoalkan. Realitas demikian menegaskan bahwa pengaruh paradigma dan kepentingan kapitalisme memiliki andil dalam pergeseran konstruksi keluarga.

Lebih dari itu, bagi institusi keluarga, dampak dari pergeseran-pergeseran sosial yang sengaja dibangun itu, tidaklah kecil. Tidak maksimalnya—untuk tidak mengatakan hilangnya—fungsi-fungsi keluarga, semisal pendidikan, komunikasi, kontrol, dan kerja sama adalah di antara dampaknya. Kondisi demikian, suka atau tidak suka telah menyebabkan berbagai persoalan. Tingginya angka perceraian (terutama gugat cerai oleh istri), kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), kenakalan remaja dalam berbagai bentuknya, penelantaran lansia, dan seterusnya adalah di antara beberapa contohnya. Kondisi demikian jika dibiarkan tentu akan menjadi problem sosial yang tidak sederhana. Ketahanan keluarga akan menjadi rapuh, dan pada gilirannya, ketahanan bangsa pun terancam. Ini karena dalam ilmu sosial, keluarga merupakan unit terkecil masyarakat dan bangsa. Eksistensi dan ketahanannya diyakini berpengaruh bagi eksistensi dan ketahanan bangsa.

Sayangnya, karena kuatnya pengaruh global kapitalisme, para pemangku kebijakan tampaknya "terpaksa" mengadopsi arus kapitalisme itu dalam kebijakan-kebijakan pembangunan, termasuk dalam sektor pembangunan keluarga. Hal itu sebagaimana akan dikemukakan nanti, terlihat dari diakomodasinya wacana global terkait kependudukan, keluarga kecil (pembatasan kelahiran/Keluarga Berencana), dan konsep kesetaraan gender

dalam keluarga. Padahal, di sisi lain, mayoritas penduduk negeri ini yang *notabene* muslim, memiliki paradigma (*weltanschaung*) yang berbeda terkait hal-hal tersebut. Mempertimbangkan aspek material dan spiritual secara seimbang, Islam pada dasarnya menawarkan struktur kekeluargaan besar (*extended family*) sebagai basis ketahanan keluarga dan mengusung kesetaraan proporsional (bukan kesamaan) sebagai dasar relasi dalam keluarga (Al-Faruqi, 1997). Namun begitu, konsep pembangunan keluarga Islam demikian, di kalangan elemen muslim kini juga telah mengalami pergeseran penafsiran. Sebagian mempertahankannya, sebagian menyesuaikannya dan bahkan merombaknya secara total. Sehingga, dalam konteks konseptualisasi pembangunan keluarga yang dipandang ideal, masyarakat muslim setidaknya terpolarisasi pada pandangan-pandangan yang bersifat tradisional, moderat, dan bahkan progresif.

Keberadaan realitas pluralitas sudut pandang ini, jika tidak diakomodasi dengan baik, bukan tidak mungkin akan memunculkan persoalan dalam kehidupan bernegara. Karenanya, menarik untuk dilihat, bagaimana sebenarnya konsep pembangunan keluarga yang dipandang ideal yang ingin dibangun oleh negara melalui UU No. 52 tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga (selanjutnya ditulis UU PKPK). Kemudian, bagaimana kompatibelitas konsepsi negara tersebut terhadap konsepsi Islam dengan segala pluralitas pemaknaannya yang eksis di tengah masyarakat. UU PKPK merupakan salah satu regulasi yang secara spesifik dihadirkan dalam rangka pembangunan keluarga dalam konteks kependudukan. UU yang hadir pada masa pemerintahan presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) ini melengkapi keberadaan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam.

Untuk menjawab persoalan-persoalan tersebut, berturut-turut akan dipaparkan: keluarga "ideal" dalam pandangan UU PKPK; idealitas keluarga dalam konsepsi fikih dan pandangan

elemen muslim Indonesia; serta analisis terkait kompatibelitas konsepsi UU PKPK terhadap keduanya (fikih dan konsepsi muslim).

B. KELUARGA "IDEAL" DALAM UU PKPK

1. Konteks kehadiran UU PKPK

Untuk mengetahui sumber acuan pembangunan keluarga "ideal" di Indonesia, kita dapat melihat produk perundangan yang telah dirumuskan. Salah satu produk perundangan yang dirumuskan sebagai acuan pelaksanaan pembangunan keluarga di Indonesia adalah UU No. 52 Tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga (UU PKPK).

Secara sosio-politis, UU ini hadir dalam iklim reformasi. Pada era reformasi, terjadi beberapa perubahan terhadap UUD 1945. Salah satunya, ketentuan tentang pembangunan nasional tidak lagi mengacu pada Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN). Melalui UU No. 25 Tahun 2004 tentang Sistem Perencanaan Pembangunan Nasional, diamanatkan perlunya Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional (RPJPN) yang ditetapkan dengan Undang-undang. Karena itu kemudian, diaturlah RPJPN melalui UU No. 17 tahun 2007 tentang Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional 2005-2025 (lihat konsideran "Menimbang" dalam UU No. 17 tahun 2007).

Berangkat dari kebijakan pembangunan yang tertuang dalam UU RPJPN 2005-2025 inilah, segala aspek pembangunan nasional dirumuskan. Dari UU RPJPN 2005-2025 ini pulalah, hemat penyusun, substansi UU PKPK diturunkan. Terkait UU PKPK, ada dua hal yang perlu dicermati lebih lanjut dari RPJPN, yakni: soal pembangunan kependudukan dan pembangunan perempuan dan anak.

Pembangunan kedua aspek ini (kependudukan dan perempuan dan anak), didasarkan pada kebutuhan kondisi riil dan tantangan yang ada. Terkait kependudukan, realitas di lapangan menuntut upaya dilakukannya secara terus menerus pengendalian laju pertumbuhan penduduk. Ini dimaksudkan agar dari waktu ke

waktu laju pertumbuhan penduduk dapat diturunkan. Upaya ini penting mengingat, salah satu tantangan pembangunan dalam kurun 20 tahun ke depan (2005-2025) adalah tingginya pertumbuhan penduduk. Pada tahun 2005 penduduk Indonesia sebesar 219,9 juta orang, dan diperkirakan meningkat mencapai sekitar 274 juta orang pada tahun 2025. Pertambahan penduduk itu harus dikelola sedemikian rupa agar terjadi keseimbangan antara kuantitas dan kualitasnya. Sehingga, bonus demografi yang akan dialami oleh negara, benar-benar dapat berdampak positif bagi pembangunan (Lihat lampiran UU No. 17 tahun 2007 tentang RPJPN 2005-2025).

Kondisi dan tantangan kependudukan demikian, ter-akomodasi dalam visi, misi, dan arah kebijakan pembangunan dalam RPJP 2005-2025. Persoalan kependudukan, diakomodasi dalam istilah "maju" pada visi yang lengkapnya berbunyi "Indonesia yang mandiri, maju, adil dan makmur". Indonesia yang maju yang dicanangkan dalam visi pembangunan ini, antara lain dapat diukur berdasarkan indikator kependudukan. Laju pertumbuhan penduduk, termasuk derajat kesehatannya, berkaitan erat dengan kemajuan suatu bangsa. Bangsa yang maju biasanya ditandai oleh laju pertumbuhan penduduk yang lebih kecil; angka harapan hidup yang lebih tinggi; dan kualitas pelayanan sosial yang lebih baik. Bangsa demikian biasanya memiliki produktifitas yang tinggi (Lihat lampiran UU No. 17 tahun 2007 tentang RPJPN 2005-2025).

Visi mewujudkan Indonesia yang maju, yang antara lain terukur dari kondisi kependudukan itu, selanjutnya diwujudkan dalam salah satu misi pembangunan nasional, yang berbunyi "Mewujudkan bangsa yang berdaya-saing". Dengan misi ini, pembangunan nasional diarahkan, salah satunya, untuk: "mengedepankan pembangunan sumber daya manusia berkualitas dan berdaya saing." Hal ini dilakukan antara lain dengan: mengendalikan jumlah dan laju pertumbuhan penduduk melalui peningkatan pelayanan keluarga berencana dan kesehatan

reproduksi sehingga terbentuk keluarga kecil yang berkualitas. Di samping itu, menata persebaran dan mobilitas penduduk secara lebih seimbang sesuai dengan daya dukung dan daya tampung lingkungan melalui pemerataan pembangunan ekonomi dan wilayah secara berkelanjutan. Selain itu, membuat sistem administrasi kependudukan guna mendukung perencanaan dan pelaksanaan pembangunan serta mendorong terakomodasinya hak penduduk dan perlindungan sosial (Lihat lampiran UU No. 17 tahun 2007 tentang RPJPN 2005-2025).

Terkait pembangunan perempuan dan anak, realitas di lapangan menunjukkan bahwa kualitas hidup dan peran perempuan dan anak dinilai masih rendah. Dalam konteks ini, pemerintah dihadapkan pada tantangan untuk "meningkatkan kualitas dan peran perempuan di berbagai bidang pembangunan; menurunkan tindak kekerasan, eksploitasi, dan diskriminasi terhadap perempuan dan anak; serta meningkatkan kesejahteraan dan perlindungan anak" (Lihat lampiran UU No. 17 tahun 2007 tentang RPJPN 2005-2025).

Realitas ini kemudian diakomodasi dalam istilah "adil" pada visi pembangunan nasional ("Indonesia yang mandiri, maju, adil dan makmur"). Berdasarkan visi ini, bangsa yang adil adalah bangsa yang tidak melakukan diskriminasi dalam bentuk apapun, baik antarindividu, gender, maupun wilayah. Visi pembangunan perempuan dan anak demikian lantas diakomodasi dalam salah satu misi RPJPN yang berbunyi: "Mewujudkan pemerataan pembangunan dan berkeadilan". Melalui misi demikian, pembangunan nasional dimaksudkan untuk menghilangkan diskriminasi dalam berbagai aspek termasuk gender (Lihat lampiran UU No. 17 tahun 2007 tentang RPJPN 2005-2025).

Berdasarkan realitas, visi, dan misi demikian, selanjutnya pembangunan pemberdayaan perempuan dan anak dalam RPJPN ini diarahkan pada peningkatan kualitas hidup dan peran perempuan, kesejahteraan, dan perlindungan anak di berbagai bidang pembangunan; penurunan jumlah tindak kekerasan,

eksploitasi, dan diskriminasi terhadap perempuan dan anak; serta penguatan kelembagaan dan jaringan pengarusutamaan gender dan anak di tingkat nasional dan daerah (Lihat lampiran UU No. 17 tahun 2007 tentang RPJPN 2005-2025).

Berangkat dari visi, misi, dan arah kebijakan pembangunan di bidang kependudukan dan perempuan dan anak sebagai mana tertuang dalam RPJPN inilah, substansi UU 52 tahun 2009 tentang PKPK disusun. UU PKPK 2009 ini pada dasarnya merupakan pengganti atas UU No. 10 tahun 1992 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga Sejahtera (UU PKPKS). Penggantian UU PKPKS 1992 ini, sebagaimana dinyatakan pada poin (f) konsideran "Menimbang" dalam UU PKPK, disebabkan karena UU PKPKS itu dinilai "belum mengatur secara menyeluruh mengenai kependudukan dan pembangunan keluarga sesuai dengan perkembangan kondisi saat ini pada tingkat nasional dan internasional" (Lihat poin (f) dalam konsideran "Menimbang" pada UU PKPK).

Namun persoalannya, dalam konteks pembangunan kependudukan dan perempuan, mengapa RPJPN 2005-2025 menetapkan visi, misi, dan arah kebijakan pembangunan sebagaimana dikemukakan di atas? Hemat penyusun, hal ini tidak terlepas dari kebijakan-kebijakan pembangunan dalam konteks global. Seperti diketahui, abad ke-20 adalah era baru globalisasi. Globalisasi ditandai oleh dominasi ideologi kapitalisme (al-Roubaie, 2005: 10). Selain itu, menurut Martin Khor (2001: 13), globalisasi juga ditandai oleh hilangnya kedaulatan pemerintah dan masyarakat (bangsa) dalam menentukan kebijakan pembangunan nasionalnya kepada tangan badan-badan internasional dan perusahaan besar. Dengan kata lain, globalisasi memaksa negara-negara sedang berkembang untuk mengadopsi kebijakan-kebijakan yang diusung oleh pihak asing yang tidak jarang menimbulkan persoalan.

Pada tahun 1990-an, dalam rangka globalisasi, PBB mengadakan sejumlah pertemuan dan kesepakatan internasional.

Satu di antaranya yang terpenting adalah "Konferensi Internasional tentang Kependudukan dan Pembangunan" (ICPD) tahun 1994 di Kairo. Konferensi ini mengamanatkan pentingnya pengendalian (baca: pembatasan) penduduk untuk mencapai keberhasilan pembangunan secara berkelanjutan (Sari, 2005: 131). Setelah itu, pada tahun 2000, terdapat pertemuan yang dihadiri 198 negara di New York. Pertemuan ini menghasilkan *Millennium Declaration* yang berisi sasaran kebijakan pembangunan jangka panjang yang disetujui oleh semua anggota PBB. Sasaran pembangunan global itu kemudian dikenal dengan MDGs (*Millennium Development Goals*) (Wilopo, dalam Tukiran dkk., 2010: 189).

MDGs ini kemudian dijadikan sebagai pegangan prioritas pembangunan global dan diterima secara luas sebagai kerangka untuk mengukur kemajuan pembangunan suatu bangsa (Wilopo, dalam Tukiran dkk., 2010: 190). MDGs ini berisi delapan tujuan pembangunan yang bersifat makro. *Pertama,* menanggulangi kemiskinan dan kelaparan. *Kedua,* mencapai pendidikan dasar untuk semua. *Ketiga,* mendorong kesetaraan gender dan pemberdayaan perempuan. *Keempat,* menurunkan angka kematian anak. *Kelima,* meningkatkan kesehatan ibu. *Keenam,* memerangi HIV/AIDS, malaria dan penyakit menular lainnya. *Ketujuh,* memastikan kelestarian lingkungan hidup. *Kedelapan,* membangun kemitraan global untuk pembangunan (Wilopo, dalam Tukiran dkk., 2010: 199).

Berdasarkan kebijakan-kebijakan pembangunan di tingkat global, baik melalui ICPD maupun MDGs dan yang lainnya, pembangunan kependudukan dan perempuan di Indonesia dirumuskan. Dalam konteks ini, wacana global yang didengungkan adalah pembatasan angka kelahiran dan kesetaraan gender menjadi di antara tolok ukur pencapaian penting bagi kesejahteraan sebuah bangsa. Wacana ini mau tidak mau harus diakomodasi mengingat, seperti dikemukakan Paulina J.S., Direktur Advokasi dan KIE BKKBN, bahwa Indonesia telah berkomitmen

menyukseskan MDGs itu pada tahun 2015, khususnya yang terkait dengan pengendalian penduduk dan keluarga berencana (Paulina J.S., dalam Nafis, 2011: V).

Namun pertanyaannya, benarkah kebijakan-kebijakan pembangunan global itu betul-betul murni demi pembangunan? Atau sebenarnya ada agenda tersembunyi yang hendak diperjuangkan oleh negara maju pada negara-negara berkembang? Merujuk pada artikel yang ditulis Wulandari Eka Sari, tampaknya, kebijakan-kebijakan pembangunan global itu, khususnya terkait kependudukan dan gender, bukan semata demi pembangunan, namun demi kepentingan eksistensi negara maju. Menurutnya, ada tiga hal yang melatari kebijakan-kebijakan itu. *Pertama,* pola hidup hedonistik membuat Barat memandang institusi keluarga (istri dan anak) sebagai kesibukan yang dapat menghambat mereka menikmati kesenangan duniawi. *Kedua,* fertilitas kaum wanita Barat cenderung menurun, sementara, pola hidup menjauhi perkawinan sudah jadi pilihan. *Ketiga,* eksistensi kaum imigran yang mengancam dominasi struktur masyarakat Barat (Sari, 2005: 132).

Aspek-aspek tersebutlah yang melatari Barat memperjuangkan pembatasan kelahiran dan kesetaraan gender sebagai kebijakan global yang dibungkus atas nama pembangunan. Melalui kebijakan pembatasan kelahiran dan kesetaraan ini, Barat ingin meminimalisasi tanggung jawab moral dan material terhadap institusi keluarga. Ini dimaksudkan agar mereka pada akhirnya bisa menikmati kebebasan dan kesenangan secara leluasa. Selain itu, Barat juga berkepentingan menjaga eksistensi dan dominasi mereka di tengah rendahnya tingkat fertilitas di negara mereka dibanding negara-negara berkembang. Barat juga berkepentingan menghambat laju kedatangan imigran yang dipandang dapat mengganggu struktur masyarakat di negara mereka.

Melengkapi pandangan ini, Nurina Purnama Sari (2011), dalam artikelnya "Ledakan Penduduk: Potensi atau Ancaman?" menjelaskan bahwa kebijakan-kebijakan kependudukan,

khususnya terkait pembatasan kelahiran, sebenarnya didorong oleh keinginan Barat (Amerika dan negara-negara maju) untuk melemahkan Islam dan kaum muslim. Hal ini terkuak melalui penemuan dokumen-dokumen rahasia mereka pada tahun 1991. Dengan kata lain, berdasarkan pandangan Eka Sari (2005) dan Purnama Sari (2011), tampak bahwa kebijakan pembangunan global, khususnya terkait kependudukan dan gender, mengandung kepentingan politis dan ideologis tersembunyi yang diusung oleh negara-negara maju.

Dari fakta-fakta yang dikemukakan di atas, dengan demikian tampak bahwa kehadiran UU PKPK pada dasarnya tidak terlepas dari konteks sosial politik tertentu, terutama kebijakan-kebijakan pembangunan di tingkat global yang *notabene* mengusung ideologi dan agenda tertentu yang kemudian diadopsi oleh negara dalam konteks kebijakan pembangunan nasional.

2. Substansi UU PKPK

UU PKPK ini disahkan oleh Presiden R.I. (Susilo Bambang Yudhoyono), pada tanggal 29 Oktober 2009, dan tercatat dalam lembaran negara Nomor 161 tahun 2009. Ia terdiri dari 12 Bab dan 63 pasal. Secara umum, UU ini memuat ketentuan tentang pembangunan keluarga dalam konteks kependudukan.

Seperti termuat pada Pasal 6 Bab I, istilah keluarga yang dimaksud dalam UU ini adalah *"unit terkecil dalam masyarakat yang terdiri dari suami istri, atau suami, istri dan anaknya, atau ayah dan anaknya, atau ibu dan anaknya".* Sedangkan yang dimaksud dengan pembangunan keluarga adalah *"upaya mewujudkan keluarga berkualitas yang hidup dalam lingkungan yang sehat"* (Pasal 1 (7), UU PKPK). Pembangunan keluarga berkualitas ini menjadi penting, mengingat dari keluarga berkualitaslah tumbuh penduduk yang berkualitas. Sementara penduduk yang berkualitas, merupakan aset bagi pembangunan bangsa (Lihat poin (c) dalam konsideran "Menimbang" UU PKPK).

Dalam konteks ini, seharusnya, semakin besar jumlah penduduk yang berkualitas tentu akan semakin berdampak baik bagi pembangunan bangsa yang berkualitas. Namun, jika mengamati poin (c) konsideran "Menimbang" dalam UU PKPK, tampaknya negara hendak menekankan bahwa kondisi riil negara saat ini memperlihatkan kecenderungan besarnya kuantitas penduduk di satu sisi, tapi tidak diimbangi oleh kulitas yang memadai di sisi lain. Hal ini dipandang akan *"memperlambat tercapainya kondisi yang ideal antara kuantitas dan kualitas penduduk dengan daya tampung dan daya dukung lingkungan"* (Lihat poin (c) dalam konsideran "Menimbang" UU PKPK). Dengan kata lain, melalui UU ini negara menyadari bahwa negeri ini secara kuantitas tinggi namun kualitasnya rendah sehingga akan berdampak negatif bagi pembangunan bangsa.

Karena itulah, melalui UU ini, pemerintah bermaksud mengatasi kemungkinan negatif kondisi tersebut dengan cara membangun keseimbangan kuantitas dan kualitas penduduk melalui pembangunan keluarga yang berkualitas. Pembangunan keluarga berkualitas dengan tujuan terciptanya keseimbangan kependudukan itu dilakukan dengan mengendalikan beberapa hal. Di antaranya: angka kelahiran, angka kematian, mobilitas penduduk, kualitas penduduk, ketahanan dan kesejahteraan keluarga, serta penyiapan dan pengaturan perkawinan dan kehamilan. Dengan upaya-upaya itu diharapkan akan terwujud SDM yang tangguh sehingga kelak menjadi modal penting bagi pembangunan dan ketahanan nasional. Pada urutan berikutnya, kondisi ini akan meningkatkan daya saing bangsa sehingga hasil-hasil pembangunan dapat dinikmati bersama (Lihat poin (c) dalam konsideran "Menimbang" UU PKPK).

Dari definisi keluarga dan pembangunan keluarga di atas tampak bahwa, idealisme keluarga yang hendak dibangun oleh negara adalah "keluarga berkualitas". Sedangkan bentuk keluarga yang diperjuangkannya adalah "keluarga kecil". Dengan kata lain, pemerintah hendak membangun keluarga kecil yang berkualitas,

sehingga dapat terwujud pertumbuhan penduduk yang seimbang sebagai modal bagi pembangunan bangsa.

Selanjutnya, menurut UU ini, keluarga berkualitas adalah *"keluarga yang dibentuk berdasarkan perkawinan yang sah dan bercirikan sejahtera, sehat, maju, mandiri, memiliki jumlah anak yang ideal, berwawasan ke depan, bertanggung jawab, harmonis dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa"* (Pasal 1 (10), UU PKPK). Pembangunan keluarga berkualitas ini dilakukan dengan membina ketahanan keluarga dan kesejahteraannya. Ini dimaksudkan agar fungsi keluarga dapat berjalan secara maksimal. Dalam kerangka ini, pemerintah mencanangkan upaya-upaya peningkatan kualitas anak; remaja; lansia; keluarga rentan; lingkungan keluarga; ekonomi keluarga; bantuan keluarga miskin; dan penghapusan kemiskinan perempuan yang berperan sebagai kepala keluarga (Lihat Pasal 47-48 UU PKPK).

Lebih dari itu, pembangunan keluarga berkualitas menurut UU ini, dapat diwujudkan melalui program keluarga berencana (KB). KB adalah *"upaya mengatur kelahiran anak, jarak dan usia ideal melahirkan, mengatur kehamilan, ...sesuai dengan hak reproduksi"* (Pasal 1 (8) dan Pasal 20, UU PKPK). Dalam mewujudkan hal ini, negara mempertimbangkan asas dan prinsip pembangunan keluarga. Asas pembangunan keluarga didasarkan atas *"norma agama, perikemanusiaan, keseimbangan, dan manfaat"* (Pasal 2, UU PKPK). Sedangkan prinsip pembangunan keluarga di antaranya adalah *"perlindungan dan pemberdayaan terhadap keluarga sebagai unit terkecil dalam masyarakat; dan keadilan dan kesetaraan gender"* (Pasal 3 (d) dan (g), UU PKPK). Selanjutnya, secara keseluruhan, pembangunan keluarga ditujukan *"untuk meningkatkan kualitas keluarga agar dapat timbul rasa aman, tenteram, dan harapan masa depan yang lebih baik dalam mewujudkan kesejahteraan lahir dan kebahagiaan batin"* (Pasal 4 (2), UU PKPK).

Kemudian, sekalipun KB ditetapkan sebagai langkah bagi mewujudkan keluarga berkualitas, namun dalam UU ini, KB

diposisikan oleh negara sebagai sebuah hak. Hal ini dinyatakan dalam pasal 5 poin (i), bahwa salah satu hak warga negara adalah *"menetapkan keluarga ideal secara bertanggung jawab mengenai jumlah anak, jarak kelahiran, dan umur melahirkan"* (Pasal 5 (i), UU PKPK). Sebagai sebuah hak, pelaksanaan KB juga memperhatikan aspek agama, moral, realitas sosial budaya (Pasal 22 (1), 24 (3), 21 (2), dan 26 (1) UU PKPK), prinsip hak asasi (Pasal 21 (2) UU PKPK), dan sukarela (Pasal 26 (1) UU PKPK). Karena itu, hal-hal yang bertentangan dengan aspek-aspek tersebut semisal aborsi, ditolak oleh negara (Pasal 21 (3) UU PKPK). Tidak kalah pentingnya, pelaksanaan KB juga mempertimbangkan nilai-nilai kesetaraan gender. Dalam hal ini, suami dan istri memiliki kedudukan, hak, dan kewajiban yang sama dalam melaksanakan KB (Pasal 25 UU PKPK).

Secara keseluruhan, pelaksanaan KB tersebut dimaksudkan untuk "membantu calon atau pasangan suami istri dalam mengambil keputusan dan mewujudkan hak reproduksi secara bertanggung jawab. Khususnya terkait: usia ideal perkawinan; usia ideal untuk melahirkan; jumlah ideal anak; jarak ideal kelahiran anak; dan penyuluhan kesehatan reproduksi" (Pasal 21 (1) UU PKPK). Sementara, tujuan pelaksanaannya adalah untuk "mengatur kehamilan yang diinginkan; menjaga kesehatan dan menurunkan angka kematian ibu, bayi dan anak; meningkatkan akses dan kualitas informasi, pendidikan, konseling, dan pelayanan keluarga berencana dan kesehatan reproduksi; meningkatkan partisipasi dan kesertaan pria dalam praktek keluarga berencana; dan mempromosikan penyusuan bayi sebagai upaya untuk menjarangkan jarak kehamilan" (Pasal 21 (2) UU PKPK).

Secara kelembagaan, di tingkat pusat, pelaksanaan pembangunan keluarga dan kependudukan menjadi tugas BKKBN (Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional). Sedangkan di tingkat daerah dilaksanakan oleh BKKBD yang memiliki hubungan fungsional dengan BKKBN. BKKBN sendiri adalah lembaga non kementerian yang bertanggung jawab langsung kepada presiden. Di luar BKKBN/D, pelaksanaan

pembangunan keluarga juga dapat dilakukan melalui peranserta masyarakat baik bersifat kelembagaan ataupun personal (Lihat Pasal 53-58 UU PKPK).

C. KELUARGA "IDEAL" DALAM KONSEPSI ISLAM

1. Konsepsi Keluarga "Ideal" Menurut Fikih

Dari sisi idealisme keluarga yang ingin dibangun, fikih Islam pada umumnya menghendaki terbentuknya keluarga sakinah, mawaddah, dan rahmah. Ini sejalan dengan kandungan firman Allah dalam Q.S. Ar-Rum [31]: 21 berikut:

> "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir." (Q.S. Ar-Rum [31]: 21).

Di dalam kitab-kitab fikih, seringkali dijelaskan bahwa ketenteraman jiwa, rasa tanggung jawab, dan kasih sayang merupakan naluri-naluri alamiah yang hanya bisa dipenuhi melalui kehidupan keluarga (perkawinan). Ini disebabkan karena di dalam kehidupan keluarga (perkawinan) naluri seksual disalurkan secara bertanggung jawab dan tepat. Begitu pula naluri keibuan dan kebapakan juga tumbuh. Demikian juga naluri sebagai penanggung jawab mencari nafkah dan tugas-tugas domestik juga berkembang dengan sendirinya. Naluri-naluri tersebut bila tidak diarahkan dengan baik tentu akan menjadi problem kejiwaan yang tidak ringan dalam kehidupan manusia (Sabiq, 1983). Ini menandakan bahwa keluarga sakinah, mawaddah, dan rahmah merupakan idealisme yang selalu dituju dalam suatu perkawinan.

Selanjutnya, dari sisi bentuk keluarga, Islam menawarkan bentuk struktur kekeluargaan besar (*extended family*). Ikatan kekeluargaan pada umumnya dikelompokkan dalam keluarga kecil

(*nuclear family*) dan keluarga besar (*extended family*). Keluarga kecil biasanya terdiri dari suami, istri, dan anak. Sedangkan keluarga besar, selain ketiga anggota tadi, biasanya ditambah bapak, ibu, kakek, nenek, saudara, paman, dan bibi. Menurut Muhammad 'Uqlah (t.t.: 20-22), bentuk keluarga yang populer pada awalnya adalah keluarga kecil. Namun, seiring tuntutan keamanan dan pemenuhan kebutuhan hidup, keluarga-keluarga kecil itu menyatu membentuk ikatan keluarga besar. Dari sinilah kemudian lahir sistem kabilah yang awalnya dilandasi semangat kesukuan (*'ashabiyah*). Ketika Islam hadir, lanjut 'Uqlah, semangat kesukuan yang melandasi keluarga besar itu diganti dengan semangat keimanan (*aqidah*) dan persaudaraan (*ukhuwah*). Dengan kata lain, ikatan keluarga besar itu, pada prinsipnya tetap menjadi cita ideal dalam Islam. Hanya semangat yang melandasinya saja yang berubah. Ini, sebagaimana juga ditegaskan oleh Lamya' Al-Faruqi (1997: 76), setidaknya terlihat dari sejumlah ajaran Islam yang menandakan adanya orientasi pada terbentuknya keluarga besar. Misalnya, ketentuan Islam terkait hubungan kekerabatan, kewarisan, dan kewajiban nafkah. Lebih jauh perhatikan ayat-ayat berikut:

> "...memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya..." (Q.S. 2: 177).
>
> "Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya..." (Q.S. 4: 7).
>
> "Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki

mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu." (Q.S. 4: 176).

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran." (Q.S. 16: 90).

"Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros." (Q.S. 17: 26).

"Dan janganlah orang-orang yang mempunyai kelebihan dan kelapangan di antara kamu bersumpah bahwa mereka (tidak) akan memberi (bantuan) kepada kaum kerabat(nya), orang-orang yang miskin dan orang-orang yang berhijrah pada jalan Allah, dan hendaklah mereka mema'afkan dan berlapang dada..." (Q.S. 24: 22).

Selanjutnya, menurut Al-Faruqi (1997: 103-106)), sistem ikatan keluarga besar seperti ini, diyakini memiliki sejumlah dampak positif bagi ketahanan keluarga. Di antara sisi positifnya adalah: berjalannya mekanisme kontrol antar anggota keluarga; ringannya tugas-tugas domestik istri yang bekerja; mudahnya

sosialisasi kehidupan dan pendidikan bagi anak; hilangnya *gap* antar generasi, dan minimnya problem lanjut usia (lansia).

Selain itu, dalam konteks relasi gender, struktur kekeluargaan besar menempatkan hak dan kewajiban pria dan wanita secara setara. Namun hal itu tidak bersifat identik (sama). Dengan kata lain, relasi keduanya bersifat proporsional dan saling melengkapi. Dalam konteks ini, wanita bukan berarti dilarang berkarir di sektor publik. Hal itu boleh saja dilakukan namun bukan suatu kewajiban baginya (Al-Faruqi, 1997: 80-82).

Terkait soal pembatasan kelahiran, sebagian ulama membolehkan dan sebagian lagi melarangnya. Di antara kalangan yang melarangnya adalah Muhammad Abu Zahrah (t.t.: 94-95). Menurutnya, Islam pada prinsipnya melarangnya. Ini disebabkan karena pada prinsipnya Islam mendorong perkawinan. Sementara, tujuan utama perkawinan adalah menghasilkan keturunan. Selain itu, terdapat pula sejumlah hadis yang mendorong memperbanyak keturunan. Karena itu, memperbanyak keturunan sejatinya merupakan tuntutan, karena ia adalah tujuan utama dari perkawinan itu sendiri. Apalagi, ia merupakan fitrah dan kecenderungan yang manusiawi. Karenanya, membatasinya bertentangan dengan fitrah dan kecenderungan manusiawi.

Lebih dari itu, menurut Zahrah (t.t.: 96), Allah telah menjamin rezeki setiap anak. Allah juga telah mewajibkan pada umat Islam untuk saling membantu dan bahu membahu dalam kehidupan sosial. Negara juga wajib menggali bantuan dari orang-orang yang berkecukupan bagi kalangan yang membutuhkan. Apalagi, keturunan sejatinya merupakan kekuatan bagi sebuah bangsa. Karena itu, keturunan harus dilindungi melalui mekanisme-mekanisme tadi. Hanya saja, lanjut Zahrah (t.t.: 98-99), dalam konteks tertentu yang mendesak seseorang boleh menghindari kehamilan. Namun menurutnya, pengecualian itu hanya bersifat individual. Karenanya, keringanan demikian tidak mungkin diberlakukan secara kolektif oleh negara.

Sementara, di kalangan fuqaha lain, mencegah kehamilan diperbolehkan jika karena ada 'uzur. 'Uzur yang dimaksud di sini baik berupa alasan kesehatan, ekonomi, pendidikan, dan tanggung jawab kultural (misalnya: kemerosotan sosial). Namun sebaliknya, jika dilakukan karena alasan keengganan menjadi ibu, menghindari anak tertentu, dan semacamanya yang bersifat tidak prinsipil, maka mencegah kehamilan dilarang. Pertimbangan utama dalam kebolehan itu adalah menghindari kesukaran bagi anak, ibu, suami, baik sebagai individu maupun sebagai suatu keluarga ('Umran, 1997: 202-203).

2. KELUARGA "IDEAL" DALAM KONSEPSI MUSLIM INDONESIA

Konsep pembangunan keluarga "ideal" dalam konsepsi muslim Indonesia, saat ini terpolarisasi setidaknya dalam kutub tradisional dan reformis. Kutub tradisional memiliki kecenderungan menyuarakan wacana pembangunan keluarga sebagaimana dituangkan dalam konsepsi fikih. Mereka tidak berupaya melakukan penafsiran dan penyesuaian dengan wacana-wacana pembangunan yang sedang berkembang.

Kutub tradisional biasanya direpresentasikan oleh kalangan muslim revivalis yang mengidealkan kehidupan masyarakat sebagaimana layaknya generasi awal Islam (*salaf*). Kecenderungan demikian diusung di antaranya oleh kalangan gerakan Islam Salafi dan Tarbiyah. Kutub ini menyuarakan konsep pembangunan keluarganya melalui berbagai media, salah satunya adalah penerbitan. Pasca reformasi, penerbitan media-media yang diusung kalangan tradisional ini semakin jelas terlihat. Saat ini misalnya, setidaknya terdapat sejumlah majalah keluarga yang mengusung semangat tradisional. Di kalangan masyarakat yang berafiliasi pada kecenderungan gerakan salafi seperti ditemukan di wilayah Soloraya misalnya terdapat majalah *Nikah.* Sementara di kalangan yang berafiliasi dengan Gerakan tarbiyah di Soloraya misalnya terdapat keluarga *Hadila* dan *Syi'ar Nur Hidayah*. Dalam

konteks pembangunan keluarga, majalah-majalah tersebut di antaranya menyuarakan penolakan terhadap program Keluarga Berencana (KB) (Lihat *Nikah,* Vol. 5, No. 9, 2006; *Hadila,* Januari 2016 dan Juni 2013; *Syi'ar Nur Hidayah,* November 2015) yang *notabene* berorientasi pada terbentuknya keluarga kecil (*nuclear family*) dan pola relasi kesetaraan gender.

Argumen yang dibangun, secara umum, didasarkan pada teks-teks keagamaan yang dipandang menunjukkan adanya anjuran memperbanyak keturunan, adanya jaminan rezeki dari Tuhan, dan adanya pembakuan relasi gender (Lihat *Nikah,* Vol. 5, No. 9, 2006). Mereka meyakini bahwa banyaknya jumlah anak (populasi) tidak berpengaruh terhadap ketidakberhasilan pembangunan (kemiskinan). Bagi mereka, ketidakberhasilan itu lebih disebabkan oleh ketidakmampuan pemerintah mengatur dan memanfaatkan sumber daya ekonomi yang ada secara adil dan merata. Sumber daya ekonomi yang ada dimonopoli dan dinikmati secara tidak adil oleh segelintir penguasa yang pada akhirnya menimbulkan ketimpangan sosial dan keterbelakangan. Karenanya, kebijakan pembatasan kelahiran yang ditawarkan penguasa, dinilai tidak lebih sekedar sebatas politik cuci tangan dan hanya akan melanggengkan kalangan yang kadung menikmati situasi yang sedang berlangsung.

Dalam konteks relasi gender, kutub tradisional ini menyuarakan pola relasi kesetaraan proporsional yang memandang adanya perbedaan alami antara pria dan wanita, namun perbedaan ini bukan sebuah diskriminasi, tetapi sesuatu yang saling melengkapi. Selanjutnya, dalam relasi keluarga, perbedaan alamiah ini melahirkan hak-hak dan kewajiban yang berbeda pula. Suami menjalankan fungsi-fungsi publik sedangkan istri lebih ditekankan pada fungsi-fungsi domestik.

Berbeda dengan kutub tradisionalis, kutub reformis, dalam hal-hal tertentu memiliki kecenderungan menyuarakan penafsiran ulang terhadap konsep pembangunan keluarga Islam dan menyesuaikannya dengan konteks wacana pembangunan yang

sedang berlangsung. Kutub reformis ini setidaknya direpresentasikan oleh intelektual muslim yang berafiliasi dengan Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah (MU). Bagi intelekltual muslim yang berafiliasi dengan NU, idealisme keluarga yang ingin dibangun adalah "keluarga maslahah". Sedangkan di kalangan intelektual muslim yang berafiliasi dengan MU, idealisme keluarga yang hendak diwujudkan adalah "keluarga sejahtera".

Keluarga maslahah, sebagaimana dikemukakan oleh Sahal Mahfudh (2011: 10-12), adalah keluarga yang sejahtera lahir dan batin. Di dalam keluarga demikian, kebutuhan-kebutuhan material dan spiritualnya terpenuhi; masing-masing pihak menyadari dan melaksanakan hak dan kewajibannya; dan tumbuh berkembang di lingkungan yang sehat. Senada dengan ini Ali Yafie (1994: 187-188) menambahkan bahwa keluarga maslahah itu tercermin dari terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan masing-masing anggota keluarga baik sebagai ibu/istri, ayah/suami, maupun anak. Misalnya, pria sebagai seorang suami, membutuhkan seorang istri yang mencintai, menghargai, menghormati dan mematuhinya. Sebagai seorang ayah, ia membutuhkan seorang istri (ibu) yang bijaksana merawat dan mendidik anak-anaknya. Begitu pula sebaliknya kebutuhan istri/ibu.

Sedangkan keluarga sejahtera menurut intelektual muslim yang berafiliasi dengan MU adalah keluarga yang kehidupan ruhaniah dan kehidupan sosialnya berjalan dengan baik. Kehidupan ruhaniah yang dimaksud di sini meliputi iman, akhlak dan ibadah. Sementara yang dimaksud dengan kehidupan sosial adalah pergaulan dengan sesama manusia, tetangga, masyarakat dan negara (Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majlis Tarjih, 2000). Dengan demikian, idealisme keluaraga yang hendak dibangun oleh kalangan yang berafiliasi dengan NU dan MU pada dasarnya merupakan penerjemahan *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah* dalam konteks yang lebih luas tidak hanya pada tataran individual tapi juga dalam tataran kehidupan sosial.

Selanjutnya, terkait bentuk keluarga, bila dilihat dari sikap NU dan MU terhadap program KB, maka tampaknya intelektual muslim yang berafiliasi dengan NU lebih berorientasi pada struktur kekeluargaan kecil, sedangkan kalangan yang berafiliasi dengan MU tampaknya lebih berpihak pada struktur keluarga besar. Bagi kalangan yang berafiliasi dengan NU, sebagaimana dikemukakan Sahal Mahfudh (2011: 6-7), di tengah kondisi sosial seperti saat ini, di mana kepadatan penduduk telah menimbulkan problem kemiskinan, keterbelakangan dan kerusakan, maka pengaturan kelahiran merupakan salah satu jalan yang paling mungkin untuk dilakukan. Ini dilakukan untuk mencapai kemaslahatan bagi kehidupan keluarga. Ini disebabkan karena dalam keluarga kecil, kesejahteraan keluarga lebih memungkinkan untuk diwujudkan. Dengan terwujudnya kemaslahatan keluarga maka masyarakat secara keseluruhan juga akan maslahah. Dari pandangan demikian tampak bahwa kemaslahatan menjadi pertimbangan utama dalam pemikiran Sahal terkait problem keluarga dan kependudukan. Di samping itu, ia tidak melihat celah lain selain pengaturan kelahiran sebagai jalan keluarnya untuk saat ini.

Sementara kalangan yang berafiliasi dengan MU, mereka tidak memandang pengaturan kelahiran (KB) sebagai kebolehan yang bersifat kolektif dan terlembagakan. Hal ini setidaknya tergambar dari pandangan mereka, bahwa Islam pada dasarnya menganjurkan perkawinan. Sementara tujuan pokok perkawinan adalah menghasilkan keturunan. Islam juga menganjurkan memperbanyak keturunan. Karena itu, pembatasan kelahiran adalah sesuatu yang berseberangan dengan ajaran Islam. Namun, jika ada hal-hal yang memaksa semisal mengkhawatirkan keselamatan ibu, keselamatan agama, kesehatan, dan pendidikan anak, maka pengaturan kelahiran dibolehkan atas pertimbangan medis dan seizin pasangan. Tetapi, kondisi demikian ini bersifat kasuistik, sehingga tidak dibenarkan diatur dalam sebuah perundangan karena akan bersifat memaksa secara kolektif (Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majlis Tarjih, 2000).

Dari aspek relasi gender dalam kehidupan keluarga, baik intelektual muslim yang berafiliasi dengan NU dan MU memiliki kesamaan. Dalam hal ini, relasi kesetaraan proporsional yang dilandasi oleh perbedaan alami yang saling melengkapi dijadikan sebagai acuan. Ini terlihat dari pandangan Sahal (2011) dan Ali Yafie (1994), maupun kalangan yang berafiliasi dengan MU (Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majlis Tarjih, 2000) terkait pembedaan peran-peran publik dan peran-peran domestik bagi suami istri. Misalnya, suami bertugas mencari nafkah sedangkan istri bertugas melaksanakan pendidikan dan pengasuhan anak dalam rumah tangga.

D. KOMPATIBELITAS UU PKPK DENGAN KONSEPSI ISLAM

Sebagaimana telah dikemukakan, UU PKPK memiliki idealisme, bentuk, dan pola relasi gender tertentu dalam menentukan rumusan konseptual pembangunan keluarga. Idealisme UU adalah "keluarga berkualitas", bentuknya adalah keluarga kecil/inti, dan pola relasi gendernya adalah kesetaraan (baca: kesamaan). Dengan konsepsi demikian, negara hendak membawa institusi keluarga dalam pola-pola hubungan yang bersifat material, individual, dan unisex. Maksudnya, keluarga di mata negara adalah aset bagi pembangunan yang berfungsi sebagai subyek sekaligus obyek. Sebagai subyek, keluarga dipaksa untuk berperan aktif dalam pembangunan, dan sebagai obyek ia diarahkan untuk mengikuti kehendak negara sekalipun melawan kecenderungan kemanusiaannya. Selain itu, hubungan-hubungan antara anggota keluarga juga dibawa ke arah untung rugi. Jumlah anggota keluarga yang kecil identik dengan keuntungan, sedangkan jumlah besar identik dengan kerugian. Sehingga, jika seseorang memiliki keluarga besar ia identik dengan sebuah beban yang merugikan dan harus dihindari.

Di sisi lain, negara juga hendak membawa pada pola tanggung jawab individu dan unisex. Ini terlihat dari pola relasi gender yang dikembangkan. Dengan pola kesetaraan (sama),

masing-masing individu bertanggung jawab bagi dirinya dan semua indidivdu harus menjadi subyek yang universal (patriarkis).

Sementara Islam (fikih) mengusung konsep pembangunan keluarga dengan idealisme terbangunnya "keluarga sakinah", keluarga besar, dan pola relasi gender yang proporsional (perbedaan). Idealisme "keluarga sakinah" di sini oleh Islam lebih dititikberatkan pada pemenuhan naluri biologis dan psikologis yang bersifat internal. Sementara bentuk kekeluargaan besar di sini lebih ditekankan pada kesalingtergantungan kolektif antar keluarga. Ia juga lebih pro pada kelahiran kecuali jika kondisi memaksa. Sedangkan relasi gendernya lebih menekankan pada eksistensi dualitas seksual yang melahirkan hak dan tanggung jawab yang berbeda dan saling melengkapi.

Namun, konsepsi Islam demikian, dalam aspek-aspek tertentu tidak diterjemahkan secara tunggal di kalangan muslim Indonesia. Kalangan tradisional, misalnya, memang memiliki kesamaan dalam aspek idealisme "keluarga sakinah" dan bentuk keluarga besar, namun karena pertimbangan ideologis-politis sedikit lebih tegas dalam penolakan soal KB. Meski demikian, dalam soal relasi gender relatif sejalan dengan konsepsi fikih.

Di kalangan reformis, idealisme "keluarga sakinah" dalam fikih klasik lebih dikembangkan ke arah yang lebih luas tidak semata individual tetapi mencakup aspek pergaulan sosial dengan merumuskan idealisme "keluarga maslahah" (NU) dan "keluarga sejahtera" (MU). Tetapi, dalam soal bentuk keluarga, keduanya (NU dan MU) juga tidak seragam. Intelektual miuslim yang terafiliasi dengan NU sedikit bergeser dari fikih klasik, mendukung bentuk kekeluargaan kecil dengan mendukung KB. Ini dilakukan karena KB adalah pilihan yang membawa maslahah bagi keluarga di tengah kondisi kependudukan yang membawa kesulitan hidup saat ini. Sementara kalangan yang berafiliasi dengan MU, masih mempertahankan konsepsi fikih dengan pola kekeluargaan besarnya dan tidak mengharuskan KB secara kolektif kecuali bagi yang memiliki kondisi yang sangat memaksa. Namun begitu, baik

NU maupun MU, dalam konteks relasi gender, tampak memiliki kesamaan dengan konsepsi fikih yang menyuarakan proporsionalitas (baca: perbedaan) relasi antara pria/suami dan wanita/istri.

Lebih jauh, perbandingan perbedaan dan pergeseran konsepsi pembangunan keluarga antara UU, fikih, dan wacana publik tersebut, dapat dilihat pada tabel berikut:

TABEL - PETA KONSEPSI KELUARGA IDEAL DI INDONESIA

PEM-BANGUNAN KELUARGA	UU PKPK	FIKIH	MUSLIM INDONESIA		
			TRADISIONAL	REFORMIS	
				NU	MU
Idealisme	Keluarga berkualitas	Keluarga samara	Keluarga samara	Keluarga maslahah	Keluarga sejahtera
Bentuk	Keluarga inti (KB sebagai pilihan kolektif)	Keluarga besar (KB pilihan darurat)	Keluarga besar (menolak KB)	Keluarga kecil (KB sebagai upaya memaslahatkan keluarga/ masyarakat umum)	Keluarga besar (KB pilihan darurat)
Relasi gender	Setara (sama)	Proporsional (perbedaan)	Proporsional (perbedaan)	Proporsional (perbedaan)	Proporsional (perbedaan)

Dari paparan di atas terlihat bahwa, konsepsi pembangunan keluarga yang diusung oleh UU PKPK telah mengalami pergeseran dari konsepsi Islam (terutama perspektif fikih), di mana karena orientasi sosial-materialnya yang dominan, ia telah mengurangi orientasi internal spiritual institusi keluarga. Idelisme "keluarga samara" yang menekankan aspek internal berupa ter-akomodasinya naluri seksual, biologis, dan pasikologis digeser menjadi idealisme "keluarga berkualitas" yang diukur dari kuantitas keluarga dan pemenuhan kebutuhan materialnya. Bentuk keluarga besar yang menjadikan KB sebagai pilihan darurat, digeser ke arah keluarga inti yang menjadikan KB sebagai pilihan kolektif sebagai prasyarat kesejahteraan. Relasi perbedaan yang lebih menekankan pada kecenderungan alamiah pria/wanita digeser ke arah relasi setara yang mengandaikan universalitas kecenderungan seksual.

Namun begitu, dalam taraf tertentu konsepsi yang dibangun oleh negara sudah mengakomodasi beberapa wacana pembangunan keluarga yang berkembang di tengah publik. Setidaknya, dalam konteks pengaturan kelahiran (KB) negara sejalan dengan konsepsi NU. Meskipun secara substansial, terdapat sedikit perbedaan. Jika negara melulu berorientasi pada aspek material, NU lebih memilihnya sebagai jalan alternatif mencapai kemaslahatan. Dengan kata lain, jika ditemukan alternatif lain yang lebih maslahah, bukan tidak mungkin NU berbalik tidak mendukung KB.

Namun secara keseluruhan, jika hendak memberlakukan secara efektif konsepsi yang dikehendaki, negara tampaknya masih harus bekerja keras dalam mewujudkannya. Ini disebabkan karena dari pemetaan berbagai konsepsi dan wacana publik di atas, tidak ada kelompok yang sebenarnya memberikan dukungan secara total dan menyeluruh terhadap kebijakan-kebijakan negara. Kalangan tradisional dalam hal ini tegas-tegas berbeda dengan wacana negara. Sementara kalangan yang berafiliasi dengan MU tampaknya lebih memilih menjadi penyeimbang dengan kecenderungan kritis. Sedangkan intelektual muslim yang terafiliasi dengan NU yang dalam beberapa hal senada dengan suara negara, namun tampaknya keberpihakannya tergantung pada konteks kemaslahatan publik sehingga terbuka pada perubahan dan pergeseran. Ditambah iklim reformasi yang membuka keran kebebasan berekspresi, wacana-wacana yang berseberangan dan wacana-wacana kritis semakin memungkinkan untuk tampil membentuk opini publik yang pada akhirnya dapat menghambat, atau minimal mempengaruhi, efektifitas keberlakuan kebijakan-kebijakan negara.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan,* Cet. 5 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015).

Al-Faruqi, Lamya', *A'ilah: Masa Depan Kaum Wanita (Model Masyarakat Ideal Tawaran Islam Studi Kasus Amerika dan Masyarakat Modern),* terj. Masyhur Abadi, *Women, Muslim Society, and Islam,* Cet. 1, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997).

Amer al-Roubaie, "Globalisasi dan Posisi Peradaban Islam", dalam *Islamia,* Thn I No. 4, Januari-Maret 2005.

Hadila, Edisi Januari 2016.

Kohr, Martin, *Globalisasi Perangkap Negara-negara Selatan,* Terj. AB. Widyanta dan Scholastica Seane, Cet. 2 (Yogyakarta: Cindelaras Pustaka Rakyat Cerdas, 2001).

Mahfudh, Sahal, *Fiqih Sosial,* Cet. 8 (Yogyakarta: LKiS, 2011).

Nikah, Vol. 5, No. 9, 2006.

Paulina J.S., "Pengantar", dalam M. Cholil Nafis, *Kependudukan Perspektif Islam,* Cet. 2 (Jakarta: Mitra Abadi Press, 2011).

Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Tarjih, *Membina Keluarga Sejahtera,* Cet. 5 (Yogyakarta: PT. Persatuan, 2000).

Sabiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah,* Jilid 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1983).

Sari, Nurina Purnama, "Ledakan Penduduk: Potensi atau Ancaman?", dalam *http://regional.kompasiana.com-/2010/07/09/ledakan-penduduk-potensi-atau-ancaman/,* diakses 23 Januari 2011.

Sari, Wulandari Eka, "Menyongsong Konferensi Kependudukan, Apa Agenda Kita?", dalam *Al-Insan,* Vol. 1, No. 1, Januari 2005.

Syi'ar Nur Hidayah: Mencerdaskan Keluarga, Edisi 98, November 2015 'Umran, Abd ar-Rahim, *Islam dan KB,* terj. Muhammad Hasyim, Cet. 1 (Lentera: 1997).

'Uqlah, Muhammad, *Nizam al-Usrah fī al-Islam,* Juz 1 (Omman: Maktabah ar-Risalah al-Hadisah, t.t.)

Wilopo, Siswanto Agus, "Kebijakan Keluarga Berencana dan Kesehatan Reproduksi Menuju ke MDGs", dalam Tukiran dkk., (ed.), *Keluarga Berencana dan Kesehatan Reproduksi,* Cet. 1

(Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Pusat Studi Kependudukan dan Kebijakan UGM, 2010).

Yafie, Ali, *Menggagas Fikih Sosial,* Cet. 1 (Bandung: Mizan, 1994).

Zahrah, Muhammad Abu, *Tanzim al-Usrah wa Tanzim an-Nasl* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t).

BAB III

Eliminasi Hak Talak Suami Dalam Praktik Perceraian Di Pengadilan Agama (Studi Putusan Cerai Khuluk)

Diana Zuhroh

A. PENDAHULUAN

Salah satu perkara yang menjadi tugas dan kewenangan Pengadilan Agama dalam bidang perkawinan adalah perceraian antara orang-orang yang beragama Islam.[1] Penanganan perceraian oleh Pengadilan Agama harus dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama dengan disertai alasan-alasan tertentu.[2] Perceraian yang dilakukan di luar sidang Pengadilan Agama tidak diakui secara hukum.

Ada perbedaan signifikan dalam tata cara perceraian antara yang diatur dalam hukum positif yang berlaku di lingkungan

---

[1] Lihat pasa I angka 37 dan penjelasannya, Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2003 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 Tentang Peradilan Agama.

[2] Menurut pasal 39 ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, untuk melakukan perceraian harus ada cukup alasan, bahwa antara suami isteri itu tidak akan dapat hidup rukun sebagai suami isteri. Adapun alasan dimaksud berdasarkan penjelasan pasal tersebut adalah:

a. Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pemadat, penjudi dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan;
b. Salah satu pihak meninggalkan yang lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak yang lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain di luar kemauannya;
c. Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung;
d. Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan terhadap pihak yang lain;
e. Salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit yang mengakibatkan tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami/isteri;
f. Antara suami dan isteri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah-tangga.

Lihat juga pasal 19 PP No. 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

Peradilan Agama dengan yang tercantum dalam kitab-kitab fikih. Dalam hukum positif, suami dan istri diberi hak yang sama untuk mengajukan gugatan perceraian ke Pengadilan Agama. Menurut Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 Tentang Peradilan Agama, seorang suami yang beragama Islam yang akan menceraikan istrinya dapat mengajukan permohonan kepada Pengadilan untuk mengadakan sidang guna menyaksikan ikrar talak.[3] Demikian juga, istri atau kuasanya dapat mengajukan gugatan perceraian kepada Pengadilan yang daerah hukumnya meliputi tempat kediaman penggugat.[4] Gugatan cerai yang diajukan oleh pihak suami ke Pengadilan Agama dinamakan "cerai talak", sedangkan gugatan cerai yang diajukan oleh pihak istri dinamakan "cerai gugat." Perbedaannya adalah dalam cerai talak, yang menjatuhkan talak kepada istri adalah suami dan dilakukan di depan sidang Pengadilan, sedangkan dalam cerai gugat yang menjatuhkan talak adalah Pengadilan.

Berbeda dengan hukum positif, perceraian yang diatur dalam kitab-kitab fikih menjadi monopoli suami. Suami memiliki hak talak sebanyak tiga kali, sedangkan istri hanya diberi sedikit hak untuk meminta cerai dan itu pun dengan kondisi yang ketat. Jika seorang istri merasa tidak sanggup untuk melaksanakan kewajiban-kewajibannya sebagai seorang istri, maka ia diperbolehkan untuk meminta cerai kepada suaminya dengan memberikan ganti (tebusan) untuk dirinya kepada suaminya tersebut. Inilah yang dalam kitab fikih disebut sebagai khuluk (الخلع). Meskipun seorang istri diberikan hak untuk meminta cerai kepada suaminya dengan jalan khuluk, namun khuluk yang diajukan istri harus benar-benar berdasarkan alasan yang mulia, seperti khawatir tidak sanggup untuk melaksanakan kewajiban sebagai seorang istri, bukan semata-mata berdasarkan hawa nafsu. Sebab, ada semacam celaan bahkan ancaman terhadap istri yang

[3] Lihat pasal 66.
[4] Lihat pasal 73.

meminta khuluk jika hanya berdasarkan hawa nafsu belaka,[5] dan hal serupa tidak terjadi terhadap seorang suami yang hendak mentalak istrinya.

Pengadilan Agama sebagai institusi yang menjadi wadah atau tempat bagi umat Islam Indonesia untuk menyelesaikan sengketa perkawinan sekalipun pada prinsipnya tetap menjadikan kitab-kitab fikih sebagai sumber rujukan hukum materil dalam menyelesaikan perkara-perkara yang ditanganinya, dalam perkembangannya telah melakukan perubahan untuk menyesuaikan dengan kondisi masyarakat Islam Indonesia. Khusus dalam masalah perceraian, Pengadilan Agama telah memberikan hak yang sama kepada suami dan istri untuk dapat mengajukan gugatan perceraian sebagaimana telah disebutkan di atas.

Adanya hak yang terbatas yang diberikan oleh kitab-kitab fikih bagi seorang istri untuk meminta cerai kepada suaminya, yaitu dengan jalan khuluk, pada satu sisi, dan adanya kesamaan hak untuk mengajukan perceraian ke Pengadilan yang diberikan oleh hukum positif, di sisi lain, telah menimbulkan kerancuan hukum materiil di lingkungan Peradilan Agama. Kalau ditelaah secara jeli, kesamaan hak antara suami dan istri untuk menggugat cerai yang diberikan oleh hukum positif yang berlaku di lingkungan Peradilan

---

[5] Celaan dan ancaman dimaksud misalnya sebagaimana tersebut dalam hadis Nabi saw. sebagai berikut:

الْمُخْتَلِعَاتُ هُنَّ الْمُنَافِقَاتُ

" *Para istri yang minta cerai (pada suaminya) adalah wanita-wanita munafik."*[Hadits shahih. Riwayat Tirmidzi (no. 1186) dan Abu Dawud (no. 9094), dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*. Lihat *Silsilah Ash-Shahiihah* (no. 632) dan *Shahih Jaami'ush Shaghiir* (no. 6681)]

Dan dalam riwayat lain disebutkan juga,

أَيُّمَا امْرَأَةٍ سَأَلَتْ زَوْجَهَا الطَّلَاقَ فِي غَيْرِ مَا بَأْسٍ فَحَرَامٌ عَلَيْهَا رَائِحَةُ الجَنَّةِ

"*Wanita mana saja yang meminta talak kepada suaminya tanpa ada alasan (yang dibenarkan oleh syar'i), maka haram baginya mencium wangi Surga."*[Hadits shahih. Riwayat Abu Dawud (no. 2226), Tirmidzi (no. 1187), Ibnu Majah (no. 2055), Ad-Daarimi (II/162), Ibnul Jarud (no. 748), Ibnu Hibban (no. 4172 – *At-Ta'liiqaatul Hisaan*), Al-Hakim (II/200), Al-Baihaqi (VII/136), dari Tsauban*radhiyallahu 'anhu*. Lihat *Irwa' Al-Ghaliil* (VII/100)]

Agama mengacu kepada alasan-alasan spesifik perceraian sebagaimana ditentukan dalam penjelasan pasal 39 ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, yaitu:

1. Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pemadat, penjudi dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan;
2. Salah satu pihak meninggalkan yang lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak yang lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain di luar kemauannya;
3. Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung;
4. Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan terhadap pihak yang lain;
5. Salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit yang mengakibatkan tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami/isteri;
6. Antara suami dan isteri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah-tangga.

Alasan-alasan tersebut berlaku sama bagi siapa saja yang akan mengajukan gugatan cerai, baik yang diajukan oleh suami maupun oleh istri. Dan tampak jelas bahwa dari keenam alasan tersebut tidak ada yang mengharuskan adanya pembayaran sejumlah harta tertentu dari pihak istri kepada suaminya sebagai syarat terjadinya perceraian.

Sementara itu ketentuan khuluk dalam syariat perceraian sungguh memiliki dasar pijakan yang jelas dan kuat baik dalam al-

Qur'an[6] maupun Sunnah,[7] sehingga terlalu signifikan untuk dikesampingkan atau disimpangi. Sepertinya atas dasar inilah, di luar hukum positif yang berlaku bagi Pengadilan di lingkungan Peradilan Agama, telah ada upaya untuk menghidupkan kembali tradisi perceraian dengan jalan khuluk, salah satunya lewat penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang, meskipun tidak berhasil maksimal, pada awalnya direncanakan sebagai hukum materiil Peradilan Agama yang berlaku secara positif. Beberapa pasal Buku I KHI dengan tegas mengatur tentang perceraian dengan jalan khuluk serta akibat-akibatnya. Dalam pasal 8 KHI misalnya disebutkan bahwa selain cerai gugat dan cerai talak, perceraian juga mungkin dilakukan dengan jalan khuluk. Ketentuan ini jelas menambah varian gugatan cerai di Pengadilan

---

6 Misalnya sebagaimana tercantum dalam al-Quran surat al-Baqoroh ayat 229:

... وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ. تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Artinya:
"…Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu dari yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim."

7 Misalnya sebagaimana tercantum dalam hadis sebagai berikut:

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله، ثابت بن قيس ما أعيب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفر في الاسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديقته، قالت نعم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقبل الحديقة وطلقها تطليقة"

Artinya:
Dari Ibnu Abbas RA, bahwasannya istri Tsabit bin Qais datang kepada Nabi SAW dan berkata: "Ya Rasulullah, Tsabit bin Qais, aku tidak mencela agama dan akhlaknya, akan tetapi aku tidak ingin kafir (karena durhaka pada suami) setelah aku masuk Islam." Maka Nabi SAW bersabda: "Apakah kamu bersedia mengembalikan kebunnya (yang ia berikan sebagai mahar)?" Dia menjawab: "Ya". Maka Nabi bersabda (kepada Tsabit bin Qais): "Terimalah kebun itu dan ceraikanlah ia dengan satu talaq". (HR. Bukhori)

Agama di samping gugatan cerai menurut versi pasal 66 dan 73 Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 Tentang Peradilan Agama.

Dengan dimasukkannya gugatan cerai dengan jalan khuluk (cerai *khul'i*) sebagai varian gugatan cerai di Pengadilan Agama, maka secara teori peluang istri untuk mengajukan gugatan cerai menjadi bertambah, dalam arti istri dapat mengugat cerai kepada suaminya dengan jalan khuluk di samping dengan jalan menggunakan alasan-alasan yang ditelah ditentukan secara limitatif oleh hukum positif. Akan tetapi, dalam praktiknya sulit dibayangkan akan adanya istri yang menggugat cerai suaminya dengan jalan khuluk. Mengapa? Karena cerai dengan jalan khuluk mengharuskan istri yang menggugat cerai harus menyerahkan sejumlah harta kepada suaminya sebagai tebusan demi jatuhnya talak suami kepada istri. Sedangkan, cerai dengan menggunakan alasan-alasan seperti yang tercantum dalam penjelasan pasal 39 ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan jo. pasal 19 PP No. 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan tidak ada keharusan bagi istri yang menggugat cerai untuk memberikan harta tebusan kepada suaminya supaya dapatnya dijatuhkan talak.

Penulisan ini bermaksud membuktikan hipotesa tersebut di atas dengan menganalisis sejumlah putusan Pengadilan Agama tentang gugatan perceraian. Apakah dengan adanya kerancuan hukum yang mengatur tentang perceraian kasus perceraian dengan jalan khuluk benar-benar terjadi di Pengadilan Agama, ataukah ketentuan tentang talak khul'i itu hanya menjadi ketentuan yang mati suri?

Dalam terminologi Undang-undang Perkawinan Indonesia, perkawinan didefinisikan sebagai "ikatan lahir dan batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa."8 Terwujudnya

8 Pasal 1, *Undang-Undang Perkawinan*, (Surabaya: Pustaka Tinta Mas, 1986), hlm. 7.

perkawinan akan melahirkan konsekuensi bagi suami dan istri yaitu timbulnya hak dan kewajiban antara keduanya, dan terlepasnya ikatan perkawinan akan mengakibatkan putusnya perkawinan antara keduanya. Dalam hal putusnya ikatan perkawinan, Undang-undang Perkawinan menyatakan bahwa faktor-faktor penyebabnya dikarenakan tiga hal yaitu: kematian, perceraian, dan atas putusan pengadilan.[9]

B. PERCERAIAN DAN FAKTOR PENYEBABNYA

Perceraian sebagai salah satu penyebab putusnya perkawinan dapat terjadi baik karena tuntutan suami atau istri. Adapun faktor yang mendorong suami atau istri mengajukan perceraian antaralain karena alasan-alasan berikut:[10]

1. Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pemadat, penjudi dan lain-lain sebagainya yang sukar disembuhkan.
2. Salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena lain hal di luar kemampuannya.
3. Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung.
4. Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak lain.
5. Salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami istri.
6. Antara suami istri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga.

---

9 Pasal 38, *Ibid.,* hlm. 16.

10 Pasal 116, *Kompilasi Hukum Islam,* hlm. 204.

7. Suami melanggar taklik talak.
8. Peralihan agama atau murtad yang menyebabkan terjadinya ketidakrukunan dalam rumah tangga.

Perceraian dapat timbul atas inisiatif suami ataupun istri. Jika keinginan bercerai berasal dari pihak suami, maka disebut dengan talak. Sebaliknya jika kehendak untuk bercerai berasal dari pihak istri maka dikenal dengan istilah khuluk. Untuk istilah hukum Indonesia, perceraian atas kehendak suami disebut cerai talak, sedangkan jika atas kehendak istri disebut dengan cerai gugat.

Kata "talak" secara lughawi diambil dari Bahasa Arab yang artinya melepaskan suatu ikatan.11 Sedangkan menurut istilah syara', talak adalah melepaskan ikatan perkawinan dan mengakhiri hubungan suami istri.12 Ketentuan tentang talak dilegalkan dalam al-Qur'an merujuk pada pada QS al-Baqarah (2): 22913, dan QS at-Talaq (65):1.14 Hal demikian juga didukung oleh sabda Rasulullah

---

11 Abdurrahman al-Jaziri, *Al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah,* (Mesir: Dar Ihya at-Turats al-'Araby, 1986), Juz IV, hlm. 278.

12As-Sayyid Sabiq,*Fiqh as-Sunnah*, (Kairo:Dar al-Fath, 1999), Juz III, hlm. 5.

13 الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Artinya:

"Talak (yang apat dirujuk) itu dua kali. (Setelah itu suami dapat) menahan dengan baik atau melepaskan dengan baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali keduanya (suami dan istri) khawatir tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu (wali) khawatir bahwa keduanya tidak mampu menjalankan hukum-hukum Allah, maka keduanya tidak berdosa atas bayaran yang (harus) diberikan (oleh istri) untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa melanggar hukum-hukum Allah, mereka itulah orang-orang zalim." Departemen Agama, *Al-Qur'anul Karim,* (Jakarta: 2007), hlm. 35.

14 يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

Artinya:

"Wahai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar), dan hitunglah waktu iddah itu, serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. janganlah kamu keluarkan mereka dari rumahnya dan janganlah (diizinkan) keluar kecuali jika mereka mengerjakan perbuatan keji yang jelas. Itulah hukum-hukum Allah, maka sungguh, dia telah berbuat dzalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali

yang berbunyi: “Pekerjaan halal yang paling dibenci oleh Allah adalah talak.” (HR. Abu Dawud, Ibnu Majah, dan dishahihkan oleh Al-Hakim).[15]

Dalil-dalil syara’di atas menjadi legitimasi tentang kebolehan seorang suami untuk melepaskan ikatan pernikahan atas inisiatifnya sendiri, atau dalam bahasa hukum diistilahkan dengan menjatuhkan talak kepada istri. Meskipun talak dibolehkan oleh syara’akan tetapi keberadaannya patut dihindari mengingat hal tersebut dibenci oleh Allah.

Talak, meskipun hukum asalnya mubah (boleh), namun ulama menetapkan hukum yang berbeda-beda terhadap talak tergantung pada motivasi melakukannya. Hukum talak bisa menjadi wajib, sunnah, makruh, bahkan haram. Talak menjadi wajib manakala suami mengetahui bahwa keberadaan istri membuatnya jatuh ke dalam perbuatan yang diharamkan.[16] Talak dihukumkan sunnah apabila suami khawatir bahwistrinya akan menjerumuskannya ke dalam perbuatan yang diharamkan jika istri terus berada bersamanya.[17] Hukum talak menjadi makruh ketika suami berkeinginan untuk menikah kembali atau mengharapkan keturunan dari perkawinan, demikian juga keberadaan istri tidak melalaikannya untuk melaksanakan ibadah yang wajib, dan suami tidak takut jatuh ke dalam perbuatan zina jika dia bercerai dengan istrinya.[18] Barangkali dengan istilah lain, tidak ada alasan yang sigifikan bagi suami untuk bercerai dari istrinya, melainkan semata-mata keinginan suaminya untuk berpisah dari istrinya. Sedangkan talak menjadi haram dilakukan jika suami mengetahui bahwa seandainya dia mentalak istrinya maka dia akan terjatuh ke

---

setelah itu allah mengadakan suatu ketentuan yang baru. Departemen Agama, *Al-Qur’anul Karim.,* hlm. 558.

[15] عن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله عليه وسلم: ابغض الحلال إلي الله الطلاق (رواه أبوداود و ابن ماجه و صححه الحاكم, Ibnu Hajar al-‘Asqalany, *Bulugh al-Maram,* (Beirut: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1378 H), hlm. 231.

[16] Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam wa Adillatuhu,* terjemah: Abdul Hayyi al-Kattanie, dkk., (Jakarta: Gema Insani, 2011), hlm. 323.

[17] Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih…,*hlm.323.

[18] *Ibid*.

dalam perbuatan zina akibat ketergantungannya kepada istri atau akibat ketidakmampuannya untuk menikah dengan wanita lain selain istrinya.[19]

Dalam Islam, hak untuk menjatuhkan diberikan pada suami. Ada dua faktor yang menyebabkan mengapa suami yang diberi hak talak, bukan istri. Faktor pertama; wanita memiliki sifat lebih emosional dibandingkan dengan laki-laki, sehingga jika hak talak diberikan padanya maka ucapan talak akan mudah dijatuhkan meskipun persoalan yang dihadapi dalam rumah tangganya sederhana. Faktor kedua; perceraian membawa akibat hukum yang cukup luas menyangkut pembayaran mahar yang ditangguhkan, nafkah istri selama masa iddah, dan mut'ah. Beban finansial ini membuat laki-laki lebih berhati-hati dalam menjatuhkan talak. Talak diserahkan kepada laki-laki sebagai orang yang dianggap lebih kuat untuk menjaga perkawinan.[20] Tanggung jawab semacam itu lebih tepat dibebankan kepada suami sebagai kepala rumah tangga, selaras dengan firman Allah dalam QS. An-Nisa': 39 yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

Artinya: "*Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), karena laki-laki telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang shaleh, adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz,*

[19] Wahbah az-Zuhaili, *Fiqih Islam wa Adillatuhu,* hlm. 323.
[20] *Ibid.,* hlm. 321.

hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh Allah Maha Tinggi, Maha Besar."[21]

Talak ditinjau dari segi kemungkinan istri boleh dirujuk diklasifikasikan menjadi dua yaitu talak raj'i dan ba'in.

1. Talak raj'i

Talak raj'i adalah talak satu atau dua yang dijatuhkan suami pada istri yang telah digauli, tanpa ganti rugi.[22] Dalam kondisi ini suami berhak rujuk dengan istrinya tanpa akad nikah dan mahar yang baru selama rujuk dilakukan dalam masa iddah. Dalam rujuk tidak disyaratkan adanya kerelaan istri, maupun adanya wali.[23] Hal ini sebagaimana ditegskan dalam QS al-Baqarah (2): 228 yang berbunyi:

... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ

Artinya: "*...dan suami-suami mereka lebih berhak kembali kepada mereka dalam (masa itu).*"

Talak raj'i memiliki implikasi hukum antara lain:[24]

1. berkurangnya jumlah bilangan talak.
2. berakhirnya ikatan perkawinan setelah habis masa iddah istri jika suami tidak rujuk.
3. suami boleh rujuk dengan istrinya selama dalam masa iddah.
4. istri berhak memperoleh nafkah dari suami selama masa iddah.
5. anak yang lahir dalam masa iddah bernasab kepada suami yang menalak.

---

21 Departemen Agama, *Al-Qur'anul Karim,* hlm. 84.

22 Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam,* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), hlm. 1784, as-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah...,* hlm. 33.

23 as-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah...,* hlm. 35.

24 as-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah...,* hlm. 35.

6. haram bagi suami istri melakukan hubungan seksual dalam masa iddah sebelum melakukan rujuk.

2. Talak ba'in

Talak ba'in adalah talak yang dijatuhkan suami pada istrinya dimana suami berhak kembali pada istrinya melalui akad nikah yang baru dan mahar.[25] Talak ba'in bisa juga dikatakan sebagai talak tiga sekaligus, talak yang dilakukan sebelum digauli, dan talak berdasarkan harta.[26]

Ulama fiqh membagi talak ba'in menjadi dua yaitu talak ba'in sughra dan talak ba'in kubra.[27] Talak ba'in sughra adalah talak raj'i yang telah habis masa iddahnya, talak yang dijatuhkan suami pada istrinya yang belum pernah digauli, dan talak dengan tebusan (khuluk). Talak ba'in sughra berimplikasi pada beberapa hal antara lain:[28]

1. Tidak bolehnya suami rujuk dengan istrinya kecuali dengan akad nikah yang baru dan mahar.
2. Suami tidak boleh menggauli istrinya.
3. Berkurangnya jumlah bilangan talak.
4. Antara keduanya (suami istri) tidak bisa saling mewarisi jika salah satu meninggal dunia, kecuali jika talak yang dijatuhkan suami dalam keadaan sakit yang membawa pada kematian dan adanya indikasi bahwa suami menjatuhkan talak dengan maksud menghalangi hak waris istri.
5. Istri berhak menerima nafkah iddah dan anak yang lahir dalam masa iddah bernasab kepada laki-laki tersebut.

---

25 Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum...*,hlm. 1784.
26 as-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah...,* hlm. 35.
27 Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum...*,hlm. 1784.
28 *Ibid.*

Sementara talak ba'in kubra adalah talak yang menjadikansuami tidak bisa rujuk lagi dengan istrinya, kecuali istri menikah lagi dengan laki-laki lain melalui perkawinan yang sah, sudah digauli dan bercerai darinya baik karena kematian maupun ditalak suami barunya.[29] Talak ba'in kubra adalah talak yang dijatuhkan suami untuk ketiga kalinya. Talak seperti ini dijelaskan dalam QS al-Baqarah (2): 230 yang berbunyi:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Artinya: "*Kemudian jika dia menceraikannya (setelah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya sebelum dia menikah dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (suami pertama dan bekas istri) untuk menikah lagi jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah ketentuan-ketentuan Allah yang diterangkanNya kepada orang-orang yang berpengetahuan*."[30]

Adapun khuluk, secara lughawi berarti "menanggalkan atau melepaskan."[31] Sedangkan secara istilah, khuluk adalah melepaskan ikatan perkawinan yang datangnya dari pihak istri dengan kesediaannya membayar ganti rugi.[32] Dalam istilah lain, khuluk dikatakan sebagai perceraian dengan tebusan dari pihak istri.[33]

---

29 Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, hlm. 379.

30 Departemen Agama, *Al-Qur'anul Karim...,* hlm. 36.

31 Ahmad Warsun Munawwir, *Kamus Al-Munawwir,* (Yogyakarta: Pondok Pesantren Krapyak, 1984), hlm. 390.

32 Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum...*,hlm. 932.

33 Peunoh Daly, *Hukum Perkawinan Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 326.

Syari'at khuluk memiliki dasar hukum yang kuat, baik dalam al-Qur'an maupun sunnah, sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya. Tuntutan khuluk diajukan istri disebabkan munculnya sikap suami yang meremehkan istri dan enggan melayani istri yang berakibat pada pertengkaran diantara mereka.[34] Dengan adanya permintaan khuluk dari istri, maka suami disunnahkan untuk mengabulkan permintaannya.[35]

Menurut jumhur ulama, rukun khuluk meliputi:[36]

1. Adanya ijab (pernyataan) dari pihak suami atau wakilnya, atau walinya jika suami masih kecil atau orang bodoh dan tidak memiliki pemahaman.
2. Status mereka masih suami istri (belum pisah).
3. Adanya ganti rugi (iwad) dari istri atau orang lain.
4. Adanya lafal yang menunjukkan pengertian khuluk.
5. Istri menerima khuluk tersebut sesuai dengan ijab yang dikemukakan suami.

Demikian juga ulama fiqh mengajukan sejumlah kualifikasi terjadinya khuluk yaitu:[37]

1. Suami cakap bertindak hukum (baligh dan berakal).
2. Wanita yang dikhuluk masih berstatus istri.
3. Ganti rugi khuluk berupa sesuatu yang bisa dijadikan mahar dalam perkawinan.

Berbeda dengan talak yang hukumnya variatif, khuluk yang hukum asalnya mubah (dibolehkan) oleh syara,' bisa berubah menjadi makruh ketika istri mengajukan khuluk tanpa alasan yang jelas.[38] Khuluk yang demikian inilah yang disinyalir dalam hadis bahwa pelakunya (istri) diharamkan mencium baunya surga. Akan tetapi jika khuluk istri didasarkan pada alasan yang jelas disertai

---

34 Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum...,* hlm. 933.
35 *Ibid.*
36 Wahbah az-Zuhaili, *Fiqih Islam …,* hlm. 423-424.
37 Wahbah az-Zuhaili, *Fiqih Islam wa Adillatuhu,* hlm. 423-424.
38 *Ibid,* hlm. 421.

adanya keyakinan bahwa suami tidak lagi mampu mem-bahagiakannya, maka hukumnya sunnah bagi suami untuk mengabulkan permintaan istrinya. Dengan dikabulkannya khuluk tersebut, suami berhak menerima tebusan (iwad) dari istrinya.

Dalam hal tebusan atau iwad dari istri, ulama mengemukakan sejumlah persoalan terkait hukum menerimanya antaralain:[39]

1. Jika istri membenci suaminya karena pergaulan yang tidak serasi, maka suaminya boleh mengkhuluknya dan menerima tebusan dari istri.
2. Jika suami yang membenci istri sehingga ia ingin mengkhuluknya, maka makruh bagi suami menuntut tebusan dari istrinya.
3. Jika keretakan rumah tangga ditimbulkan oleh kedua belah pihak yang berakibat hak-hak dan kewajiban keduanya terabaikan, maka khuluk dibolehkan dan suami menuntut tebusan dari istrinya. terkait dengan bentuk tebusan yang harus diberikan oleh istri kepada suaminya, jumhur ulama berpendapat bahwa tebusan bisa berupa apasaja yang dapat dimiliki, baik berupa materi maupun manfaat.40 disyaratkan pula bahwa tebusan harus berupa harta yang memiliki nilai, dan tidak sah tebusan khuluk berupa sesuatu yang tidak bernilai seperti biji gandum, khamr, daging babi, bangkai, darah dan segala sesuatu yang tidak punya nilai dalam pandangan syariat Islam.[41]

Adanya khuluk menimbulkan sejumlah dampak antaralain:[42]

1. Jatuh talak ba'in akibat khuluk, meskipun dengan tanpa iwad ataupun niat.
2. Khuluk tidak bergantung pada putusan hakim, sebagaimana semua talak yang dilakukan oleh suami.

---

[39] Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam,* hlm. 933.
[40] Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam,* hlm. 933.
[41] Abdurrahman al-Jaziry, *Al-Fiqh 'Ala Madzahib Al- Arbaah,* hlm. 406.
[42] Wahbah az-Zuhaili, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu,* hlm. 439-441.

3. Khuluk tidak menjadi batal akibat syarat yang rusak.
4. Istri wajib menepati pengganti atau iwad khuluk yang telah dia sepakati.
5. Tidak ada rujuk bagi istri yang dikhuluk yang berada dalam masa iddah.
6. Khuluk termasuk hukum talak sehingga tidak diikuti dengan talak yang lain (menurut jumhur ulama).
7. Perselisihan terkait khuluk atau iwadnya.

Persoalan lain yang dibahas ulama adalah kedudukan khuluk apakah termasuk talak ataukah fasakh. Ulama berbeda pendapat tentang hal ini. Jumhur ulama mengatakan bahwa khuluk termasuk talak ba'in, sebagaimana hadis dari Ibnu Abbas dalam kasus Tsabit bin Qais.[43] Lain halnya dengan Ibnu Abbas, Usman bin Affan, Abdullah bin Umar, Imam Ahmad bin Hanbal dalam salah satu riwayatnya, dan Ibnu Qayyim al-Jauziyah yang cenderung menyatakan bahwa khuluk masuk kategori fasakh. Alasan mereka, jika khuluk dimasukkan ke dalam talak maka talak dalam Islam sebanyak empat kali yaitu talak satu, dua, tiga dan khuluk.[44]

Perbedaan kategorisasi khuluk ke dalam talak dan fasakh menimbulkan perbedaan dalam penentuan iddah istri yang dikhuluk. Jika khuluk dianggap sebagai talak, maka iddahnya istri adalah iddah talak. Suami yang telah mentalak istrinya sebanyak dua kali kemudian mengkhuluknya, berarti terjadilah talak ba'in kubra. Hal demikian karena khuluk dianggap sebagai talak sehingga bisa mengurangi jumlah talak.[45]

Namun jika khuluk dikategorikan fasakh, maka khuluk tidak mengurangi jumlah talak. Jika suami telah mentalak istrinya sebanyak dua kali lalu setelah itu dia mengkhuluknya, maka mereka boleh menikah kembali tanpa harus menunggu istrinya menikah dengan laki-laki lain dan bercerai darinya sebagaimana

---

43 As-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah,* Jilid III, hlm. 52
44 Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam.,* hlm. 934.
45 *Ibid.*

dalam talak ba'in kubra.[46] Dalam kasus khuluk dianggap sebagai fasakh, iddah istri adalah tiga kali haid, sebagaimana pendapat Usman bin Affan, Abdullah bin Abbas, pendapat paling shahih dari Imam Ahmad dan pendapat yang dipilih oleh Ibnu Taimiyah.[47]

Menurut Ali Hasaballah, Islam mengenal dua cara mengakhiri atau memutuskan hubungan perkawinan atau perceraian yaitu talak dan fasakh.[48] Masing-masing dikategorisasikan lagi menjadi dua yaitu perceraian yang membutuhkan putusan pengadilan dan yang tidak membutuhkan putusan pengadilan. Dengan demikian, talak ada yang membutuhkan putusan pengadilan dan yang tidak membutuhkan putusan pengadilan. Sama halnya dengan talak, fasakh memiliki dua bentuk yaitu fasakh yang membutuhkan putusan pengadilan dan yang tidak membutuhkan putusan pengadilan.[49]

Talak yang membutuhkan putusan pengadilan antaralain dilatarbelakangi oleh adanya aib atau cacat pada salah satu pihak, syiqaq atau perselisihan terus menerus antara suami istri, ghaibnya salah seorang suami atau istri, dan tidak adanya nafkah suami terhadap istri.[50] Alasan-alasan ini bersifat alternatif, artinya jika salah satu ada atau terjadi dalam suatu perkawinan, maka bisa dijadikan alasan perceraian oleh salah satu pihak (suami atau istri).

Talak kategori kedua adalah talak yang tidak membutuhkan putusan pengadilan. Talak semacam ini dijatuhkan karena adanya alasan seperti khuluk, talak (dalam arti khusus) dan 'ila. Khuluk adalah bentuk perceraian yang inisiatifnya berasal dari pihak istri karena alasan tertentu. Alasan kedua yaitu talak. Talak yang dimaksud dalam kategori ini adalah talak yang diikrarkan oleh seorang suami secara langsung dihadapan istrinya. Talak jenis demikian diakui dalam Islam dan dianggap sah. Kategori talak yang

---

46 *Ibid.*

47 As-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah,* Jilid III, hlm. 61.

48 Ali Hasaballah, *Al-Furqatu Bain az-Zaujaini Wa Ma Yata'allaqu Biha Min 'Iddatin Wa Nasabin,* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Araby, t.t), hlm. 19.

49 *Ibid*.

50 *Ibid*.

tidak membutuhkan putusan pengadilan selanjutnya adalah 'ila. 'Ila adalah bersumpah untuk tidak menggauli istri.[51]

Bentuk perceraian yang kedua adalah fasakh. Sebagaimana dinyatakan oleh Ali Hasaballah bahwa fasakh masih dikategorikan menjadi dua yaitu fasakh yang membutuhkan putusan pengadilan dan yang tidak membutuhkan putusan pengadilan. Fasakh yang membutuhkan putusan pengadilan dilatarbelakangi oleh beberapa hal seperti: tidak adanya kafa'ah, adanya khiyar bulugh, dan keengganan untuk masuk Islam dari salah satu pihak suami atau istri. Adapun fasakh yang tidak membutuhkan putusan pengadilan disebabkan karena rusaknya akad, diketahui adanya hubungan mushaharah atau sepersusuan antara suami dan istri, murtadnya salah satu pihak suami atau istri, dan li'an. Jika hal-hal tersebut di atas terjadi dalam perkawinan, maka terjadilah fasakh. Dalam kondisi semacam ini tidak perlu adanya putusan pengadilan untuk menceraikan keduanya.

Dalam kaitannya dengan khuluk, pendapat Ali Hasaballah yang mengatakan bahwa khuluk tidak membutuhkan putusan pengadilan adalah tidak relevan dengan konteks kekinian. Segala bentuk perceraian baik cerai talak, cerai gugat, khuluk, harus dinyatakan di depan sidang pengadilan. Demikian juga jika seorang istri mengajukan gugatan perceraian dengan khuluk harus menyampaikan gugatannya ke Pengadilan Agama. Tujuannya agar perceraiannya sah di mata hukum dan berkekuatan hukum tetap.

Peraturan tentang perceraian dengan jalan khuluk sebagaimana tercantum dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 124 harus didasarkan pada alasan perceraian sebagaimana disebut pada pasal 116.[52] Alasan perceraian yang dimaksud dalam Kompilasi Hukum Islam selaras dengan alasan perceraian yang terdapat dalam pasal 39 ayat (2) UU Perkawinan No.1 Thn 1974 jo.

---

51 Syaikh Kamil Muhammad 'Uwaidah, *Fiqih Wanita,* Terj: Abdul Ghoffar, (Jakarta: al-Kautsar, 1998), hlm. 458.

52 Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama , *Kompilasi Hukum Islam,*(Jakarta: Departemen Agama, 2001), hlm. 57.

Pasal 19 PP. No. 9 Tahun. 1975, kecuali ada dua klausul tambahan pada Kompilasi Hukum Islam yaitu suami melanggar taklik talak[53] dan peralihan agama atau murtad.

Alasan perceraian karena pelanggaran terhadap taklik talak merupakan hal yang membedakan antara suami dan istri. Ini adalah klausul yang dikhususkan bagi istri yang akan mengajukan gugatan cerai, dan hal ini tentunya tidak berlaku bagi suami. Sementara alasan-alasan perceraian yang lain tidak membedakan keberlakuannya, baik kepada suami ataupun istri. Sedangkan alasan perceraian karena peralihan agama atau murtad didasarkan pada pengalaman Pengadilan Agama yang sering menolak gugatan perceraian atas dalil suami atau istri beralih agama. Alasan penolakan hakim didasarkan pada pertimbangan bahwa UU No.1 Tahun 1974 dan PP No. 9 Tahun 1975 tidak mengatur murtad sebagai alasan perceraian.[54]

Undang-undang Perkawinan sebagai hukum positif di Indonesia dan sebagai salah satu hukum materiil di Pengadilan Agama memberi peluang yang sama kepada suami dan istri untuk mengajukan gugatan cerai. Undang-undang menggunakan istilah yang sama yaitu "gugatan cerai," baik untuk perceraian atas inisiatif suami maupun istri.

Berbeda halnya dengan Undang-undang Perkawinan, dalam Undang-undang Peradilan Agama digunakan istilah "cerai talak" jika inisiatif untuk bercerai datangnya dari pihak suami. Sebaliknya, jika inisiatif perceraian datangnya dari pihak istri, maka undang-undang menyebutnya dengan istilah "cerai gugat".[55] Sementara dalam KHI, gugatan cerai atas inisiatif istri dinamakan

---

53 Taklik talak adalah talak yang digantungkan terjadinya terhadap suatu peristiwa tertentu sesuai perjanjian. Lihat Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam,* (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), hlm. 135.

54 Moh. Mahfud MD dkk (ed.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia,* (Yogyakarta: UII Press, 1993), hlm. 91.

55 Pasal 66 dan 73 Undang-undang No. 7 Tahun 1989 dalam *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Dalam Lingkungan Peradilan Agama,* (Jakarta: Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam DEPAG, 2001), hlm. 274 dan 276.

"khuluk", sedangkan permohonan cerai dari pihak suami disebut dengan "talak".

Pada kasus gugatan cerai (cerai gugat), baik hukum materiil (UU No.1 Tahun 1974) maupun hukum formil (UU No. 7 Tahun 1989 dan perubahannya) tidak mensyaratkan kepada istri untuk membayar iwad/tebusan kepada suami. Sementara KHI menerapkan dua ketentuan sekaligus yaitu gugatan cerai biasa (tanpa iwad) dan dengan jalan khulu (dengan iwad). Perbedaan ini melahirkan dualisme aturan terkait cerai gugat atau khuluk. Lebih jauh lagi, pada putusan cerai gugat yang menimbulkan ketidakpuasan, salah satu pihak bisa melakukan upaya banding dan kasasi,[56] sedangkan pada khuluk tidak dapat dilakukan upaya banding dan kasasi.[57]

Perbedaan ini sebagai pijakan bagi penulis untuk melihat sejauhmana hakim menggunakan aturan-aturan tersebut dalam pertimbangan hukumnya. Sebagaimana diketahui bahwa hakim sebagai pejabat pengadilan harus berlandaskan pada asas *ius curia novit* yaitu bahwa hakim dianggap secara mutlak tahu hukum, sebab seorang hakim adalah sarjana hukum dan secara khusus dididik untuk itu sehingga bisa diharapkan dapat menangani dan menyelesaikan menurut hukum terhadap perkara yang disidangkan di muka pengadilan.[58] Dengan demikian pertimbangan hukum hakim memiliki peran yang signifikan dalam menentukan arah putusan yang akan diambil.

Persoalan lain yang timbul bahwa ketentuan khuluk dalam peraturan di Indonesia berbeda dengan yang diinginkan oleh

---

[56] Pembahasan talak khuluk pasal 11 poin (c) Buku II Pedoman Administrasi Perkara Peradilan Agama yang bunyinya: "terhadap putusan talak khuluk dapat diajukan upaya hukum banding dan kasasi."

[57] Pasal 148 (4) Kompilasi hukum Islam yang berbunyi: "Setelah kedua belah pihak sepakat tentang besarnya iwadh atau tebusan, maka Pengadilan Agama memberikan penetapan tentang izin bagi suami untuk mengikrarkan talaknya di depan sidang Pengadilan Agama. Terhadap penetapan ini tidak dapat dilakukan upaya banding dan kasasi."

[58] Ahmad Mujahidin, *Pembaharuan Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah di Indonesia,* (Jakarta: IKAHI, 2008), hlm. 36.

syariat Islam baik berkaitan dengan alasan perceraian maupun obyek iwad atau tebusannya. Dalam Islam, sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an dan Sunnah, khuluk adalah permintaan istri untuk berpisah dari suaminya disertai kesediaannya untuk memberikan tebusan pada suami, lalu suami memberikan kepada istrinya suatu khul.'. Alasan khuluk sebagaimana disebutkan dalam kedua sumber hukum tersebut (al-Qur'an dan Sunnah) adalah karena keduanya sudah tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Sedangkan alasan khuluk disebabkan pelanggaran terhadap taklik talak oleh suami sebagaimana tercantum dalam Kompilasi Hukum Islam bukan sebagaimana dimaksud dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Jika alasan bercerai dengan jalan khuluk menurut syara' (Al-Qur'an dan Sunnah) tidak terikat dengan perjanjian, maka hal ini berbeda dengan alasan perceraian yang dijelaskan dalam Kompilasi Hukum Islam. Dalam salah satu kualifikasi seorang istri bisa mengajukan perceraian adalah karena suami telah melanggar taklik talak. Padahal taklik talak adalah suatu bentuk perjanjian suami terhadap istrinya. Dengan demikian alasan khuluk berbeda antara kemauan syara' dan Kompilasi Hukum Islam.

Terkait obyek iwad atau tebusannya, Al-Qur'an maupun sunnah mengisyaratkan bentuknya berupa materi setara dengan mahar. Hal ini tidak berbeda dengan pendapat ulama bahwa iwad atau tebusan harus sesuatu yang memiliki nilai. Sementara dalam Kompilasi Hukum Islam hanya mensyaratkan uang sepuluh ribu rupiah, yang dalam kondisi saat ini mungkin sangat sedikit nilainya.

Dua distingsi ketentuan khuluk menurut syariat Islam (hukum Islam klasik) dan perundang-undangan modern ini akan dihadapkan pada realita penerapannya di Pengadilan Agama untuk melihat sejauhmana Pengadilan Agama mengadopsi kedua ketentuan (klasik dan modern) tersebut dalam putusan-putusannya khususnya berkaitan dengan cerai gugat atau khuluk.

C. KASUS CERAI GUGAT DI PENGADILAN AGAMA

Tulisan ini akan memberikan sejumlah argumentasi dan bukti-bukti tentang lemahnya penerapan gugatan cerai dengan jalan khuluk di Pengadilan Agama. Fakta-fakta hukumnya akan ditunjukkan melalui beberapa putusan tentang gugatan cerai istri kepada suaminya. Penulis akan mendeskripsikan tiga putusan cerai gugat dengan khuluk yaitu Putusan No.129/Pdt.G/2012/PTA.Mks dan Putusan No. 210/Pdt.G/2011/PTA.Bdg yang menolak gugatan tersebut, serta putusan yang mengabulkan yaitu Putusan No. 55/Pdt.G/2009/PTA.Btn. Tiga putusan tersebut dideskripsikan sebagai berikut:

1. Putusan No. 129/Pdt.G/2012/PTA. Mksr

Putusan ini adalah putusan banding terhadap perkara cerai gugat yang telah diputus oleh Pengadilan Agama Masamba dengan nomor 61/Pdt.G/2012/PA. Msb. Putusan Pengadilan tingkat pertama ini telah mengabulkan gugatan cerai seorang istri terhadap suaminya karena alasan perselisihan dan percekcokan terus-menerus, berjudi dan mabuk-mabukan. Putusan ini sekaligus menjatuhkan talak satu ba'in sughra tergugat (suami/pembanding) terhadap penggugat (istri/terbanding).

Melalui proses persidangan, istri (penggugat) menyampaikan gugatannya di hadapan majelis hakim lalu suami (tergugat) diberikan hak jawab oleh majelis terhadap isi gugatan yang dilayangkan oleh istrinya tersebut. Pada tahap jawaban tergugat59, suami mengajukan gugatan rekonvensi (gugat balik) yang isinya meminta iwad khuluk berupa uang sejumlah 20.000.000 (dua puluh juta rupiah).

---

[59] Pada tahap jawaban tergugat, ada beberapa kemungkinan yang bisa dilakukan oleh tergugat antaralain; eksepsi (sanggahan yang dilakukan tergugat terhadap gugatan penggugat yang tidak mengenai pokok perkara dengan maksud agar hakim menetapkan gugatan dinyatakan tidak diterima atau ditolak) dan rekonvensi (gugatan balik). Lihat Ahmad Mujahidin, *Pembaharuan Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah di Indonesia,* (Jakarta: IKAHI, 2008), hlm. 180-181.

Setelah suami (tergugat) menyampaikan jawabannya, tahap selanjutnya adalah terjadi replik, duplik dan pembuktian di persidangan. Dari proses tersebut, majelis hakim memberikan kesimpulan dan membuat putusan yang isinya mengabulkan gugatan istri dan menjatuhkan talak satu *ba'in sughra* tergugat (suami) terhadap penggugat (istri).

Dari putusan di tingkat pertama tersebut, suami (tergugat) merasa tidak puas dengan isi putusan yang dimaksud dan mengajukan upaya banding ke Pengadilan Tinggi Agama Makasar. Dalam memori bandingnya,suami (tergugat konvensi/penggugat rekonvensi/pembanding) menyatakan bahwa penyebab perselisihan dan percekcokan tidak jelas karena saksi-saksi yang dihadirkan oleh pihak istri bukanlah saksi langsung yang melihat pertengkaran pasangan tersebut. Akan tetapi menurut suami (pembanding), istrinya tiba-tiba menghilang dan dijemput oleh pamannya serta membawanya pulang ke Toledo. Dalam memori bandingnya, suami juga menyatakan bahwa majelis hakim dianggap keliru dalam memeriksa dan memutus perkara karena hanya mempertimbangkan gugatan konvensi dan mengesampingkan gugatan rekonvensinya. Dengan demikian, menurut suami terdapat kesalahan dan kekhilafan majelis hakim sehingga gugatan penggugat (terbanding/istri) harus dibatalkan.

Suami meminta majelis hakim untuk mengabulkan tuntutannya berupa iwad atau tebusan kepada istrinya sebesar Rp.20.000.000 (dua puluh juta) sebagai pengganti talak ba'in sughra yang ia jatuhkan kepada istrinya. Majelis hakim sebenarnya telah mempertimbangkan gugatan rekonvensi ini, hanya saja tidak diformulasikan dalam amar putusan. Namun realitanya, majelis hakim menolak permintaan iwad suami dan membebaskan istri dari membayar uang iwad tersebut. Alasan ditolaknya permintaan iwad suami terhadap istrinya,sebagaimana

dikemukakan majelis hakim dalam pertimbangan hukumnya, karena:

1. Khuluk merupakan rangkaian dan bagian dari perkara cerai gugat sendiri, baik mereka sepakat bercerai dengan khuluk, ataupun tidak sepakat dengan khuluk (tebusan) itu sendiri bukan hak kebendaan suami yang wajib ditunaikan oleh istri melalui gugatan seperti dalam perkara ini.
2. Tidak adanya kesepakatan antara kedua belah pihak mengenai iwad (tebusan) yang digugat suami.
3. Tidak tergambar dalam perkara ini suatu pemberian yang bernilai materiil yang diberikan oleh suami, yang patut dikembalikan oleh istrinya sebagai pihak yang ingin bercerai dengan ganti rugi kepadanya. Hal itu sebagaimana dikemukakan dalam hadis riwayat Bukhari Muslim dan Nasa'i dari Ibnu Abbas tentang istri Tsabit bin Qais yang meminta cerai dari suaminya (Tsabit bin Qais). Alasannya ingin bercerai bukan karena dia mencela akhlak dan agama suaminya, tetapi dia tidak ingin mengingkari ajaran Islam. Lalu Rasulullah memintanya untuk mengembalikan kebun yang pernah diberikan Tsabit bin Qais. Diberikannya kebun tersebut kepada Tsabit bin Qais lalu Tsabit menerimanya dan menjatuhkan talak satu pada istrinya.

Menurut majelis hakim, khuluk dapat terjadi dengan ada atau tidaknya kesepakatan antara suami istri dan mensyaratkan ada barang atau harta suami yang pernah diberikan kepada istri saat pernikahan. Sementara dalam perkara ini tidak ada kesepakatan tentang iwad dan tidak adanya harta suami yang pernah diserahkan kepada istrinya yang patut dikembalikan. Berdasarkan pertimbangan tersebut maka permintaan suami tentang iwad khuluk ditolak oleh majelis hakim. Hasil putusan ini menguatkan

putusan Pengadilan Agama Masamba No.61/Pdt.G/2012/PA. Msb.

Melihat isi putusan banding di atas tergambar bahwa sejak awal (pada gugatan konvensi) istri tidak pernah meminta khuluk dari suaminya. Keinginannya untuk bercerai dari suaminya dikarenakan pertengkaran yang dilatarbelakangi oleh tindakan suaminya yang gemar mabuk-mabukan, berjudi dan sering mengancam. Alasan tersebut dianggap cukup bagi istri untuk mengajukan gugatan cerai ke Pengadilan Agama Masamba.

Keinginan untuk khuluk justru muncul dalam gugatan balik (rekonvensi) yang diajukan oleh suaminya pada tahap jawaban tergugat di persidangan. Dalam gugatan baliknya, suami meminta iwad sebesar 20.000.000 (dua puluh juta rupiah) atas jatuhnya talak satu ba'in sughra. terhadap istrinya.

Dari hasil putusan di tingkat pertama tersebut, suami melakukan upaya banding atas keberatannya terhadap putusan Pengadilan Agama Masamba.Setelah proses pemeriksaan berkas perkara, majelis hakim menghasilkan putusan yang bunyi amarnya "menerima permohonan banding pembanding (suami), dan menguatkan putusan Pengadilan Agama Masamba No.61/Pdt.G/2012/PA. Msb."

Permohonan banding dikatakan "diterima," karena telah memenuhi syarat-syarat formil diajukannya sebuah permohonan. Sedangkan amar putusan yang bunyinya menguatkan putusan Pengadilan Agama Masamba maksudnya adalah putusan banding tersebut mengabulkan gugatan cerai istri dengan jatuh talak satu bai'in sughra sekaligus menolak khuluk yang diajukan suami pada gugatan rekonvensi.

2. Putusan Nomor.55 /Pdt.G/2009/PTA.Btn

Putusan ini adalah hasil pengajuan permohonan banding seorang suami terhadap istrinya karena adanya keberatan dari pihak suami terhadap putusan Pengadilan Agama Tk 1(Pengadilan Agama Pandeglang) yang telah mengabulkan gugatan cerai istrinya. Dalam materi gugatannya, istri (penggugat) menyatakan bahwa rumah tangganya sudah tidak bisa dirukunkan kembali dikarenakan suami sering melakukan kekerasan fisik berupa memukul, menempeleng dan melempar dengan piring yang mengakibatkan kening penggugat sobek. Alasan lain yaitu tergugat (suami) tidak bertanggung jawab dalam masalah ekonomi/nafkah.

Dalam proses persidangan, suami mengajukan gugatan balik (rekonvensi) yang isinya meminta khuluk (talak tebus) kepada penggugat (istri) berupa uang sejumlah 50.000.000 (lima puluh juta rupiah). Tuntutan lain suami pada gugatan baliknya adalah masalah pemeliharaan anak (hadlanah) agar jatuh ke tangannya.

Setelah melalui proses replik duplik, dan pembuktian, majelis hakim lalu menyimpulkan dan membuat putusan. Dalam putusan Pengadilan Agama Pandeglang, majelis hakim menyatakan "mengabulkan gugatan penggugat (istri), menetapkan jatuh talak satu khul'i dengan iwad atau tebusan sebesar 5.000.000 (lima juta rupiah) dan menghukum istri untuk membayar iwad atau tebusan sebesar sebesar 5.000.000 (lima juta rupiah) serta menolak tuntutan hadanah dari suami, dan membebankan biaya perkara terhadap penggugat (istri) sebesar 226.000 (dua ratus dua puluh enam ribu rupiah)."

Dalam permohonan bandingnya, suami menolak alasan perceraian yang dikemukakan oleh istrinya di dalam gugatan cerainya. Menurut suami, istrinya tidak mampu membuktikan dalil-dalil gugatannya bahwa telah terjadi perselisihan dan pertengkaran antara keduanya. Suami juga

berdalih bahwa istrinya melakukan perselingkungan dengan laki-laki lain. Kemudian dalam tuntutan gugatan rekonvensinya, suami memohon agar Pengadilan Tinggi Agama Banten mengabulkan gugatannya dengan menghukum istri untuk membayar uang talak tebus sebesar 50.000.000 (lima puluh juta rupiah) serta mengabulkan tuntutannya tentang hadanah agar jatuh ke tangannya.

Setelah melalui pemeriksaan berkas perkara, majelis hakim tingkat banding sampai pada tahap kesimpulan dan membuat putusan yang bunyi amarnya adalah: "

1. Dalam gugatan konvensi, majelis hakim menerima gugatan penggugat dan menjatuhkan talak satu khul'i tergugat (suami) kepada penggugat (istri) dengan talak tebus kepada penggugat sebesar 5.000.000 (lima juta rupiah). Dasar pertimbangan majelis hakim dalam memutuskan hal tersebut adalah:
   - Perselisihan dan pertengkaran antara suami istri benar-benar terjadi dan terbukti dan diperparah lagi dengan perselingkuhan yang dilakukan istri.
   - Alasan majelis hakim berdasarkan yurisprudensi Mahkamah Agung RI tanggal 18 Juni 1994 No.539/K/AG/1994 dan tanggal 25 Juni 1994 No.266/K/Pgt/AG/1994 dalam masalah perceraian tidak dicari siapa sebagai penyebab perselisihan dan pertengkaran tersebut yang penting dalam rumah tangga kedua belah pihak sudah terjadi pecah yang tidak mungkin lagi diperbaiki, oleh sebab itu Majelis Pengadilan Tinggi Agama sependapat dengan hakim tingkat pertama dalam masalah ini.
2. Dalam gugatan rekonvensi, majelis hakim menerima gugatan rekonvensi tergugat sebagian dan memerintahkan kepada penggugat (istri) untuk membayar atau talak tebus kepada tergugat sebesar 5.000.000 (lima juta rupiah) dan menolak gugatan

rekonvensi tergugat (suami) sebagian dan selebihnya. Dasar pertimbangan yang digunakan majelis hakim dalam memutuskan adalah sebagai berikut:

- Menurut majelis hakim, talak tebus dengan jumlah sebanyak itu (50.000.000) harus disesuaikan dengan kemampuan penggugat sendiri dan ternyata penggugat tergolong orang yang tidak mampu membayar sebanyak itu, sesuai dengan dalil dari kitab Subulus Salaam juz 2 halaman 252 yang berbunyi: "Sah khul'i apabila dengan kesediaan kedua belah pihak."
- Terkait dengan hadanah, majelis hakim mengemukakan dalilnya berdasarkan pasal 106 huruf (b) KHI dan dari kitab I'anatut Thalibin IV hlm. 101 yang berbunyi:"yang diutamakan mengurus anak yang belum mumayyiz adalah ibunya yang janda dan kalau sudah mumayyiz ibu dan bapaknya yang bercerai, maka dia boleh di pihak mana yang dia suka." Berdasarkan dalil tersebut, menurut majelis hakim ibunya sebagai pemegang hadanah, sepanjang tergugat (suami) belum bisa membuktikan bahwa penggugat (istri) tidak pantas menjadi pemegang hak hadanah. Oleh sebab itu, tuntutan tergugat terkait hadanah harus ditolak.

Putusan banding ini menguatkan Putusan Pengadilan Agama Pandeglang yang mengabulkan gugatan cerai istri dan mengabulkan gugatan balik (rekonvensi) suami terkait khuluk namun dengan nilai tebusan yang tidak sebanding dengan tuntutan suami. Jika pada gugatan baliknya suami meminta tebusan sebesar 50.000.000 (lima puluh juta), namun dalam putusannya majelis hakim hanya mengabulkan tebusan sebesar 5.000.000 (lima juta rupiah). Putusan banding ini sekaligus menolak tuntutan tentang hak asuh

anak (hadanah) yang digugat suami pada gugatan balik (rekonvensi).

3. Putusan No.210/Pdt.G/2011/PTA Bdg

Putusan ini merupakan hasil putusan banding terhadap putusan Pengadilan Agama Majalengka yang mengabulkan gugatan cerai seorang istri. Adapun penyebab perceraian adalah adanya pertengkaran dan perselisihan antara suami istri, tidak adanya nafkah, dan judi yang dilakukan suami.

Pada proses persidangan, saat diberi hak jawab, suami mengajukan gugatan balik (rekonvensi) yang isi tuntutannya adalah "bahwa kalaupun terjadi perceraian berdasarkan putusan Pengadilan Agama Majalengka, maka penggugat rekonvensi (suami) meminta kepada tergugat rekonvensi (istri) untuk memberikan talak tebus sebesar 50.000.000 (lima puluh juta rupiah). Untuk itu, penggugat rekonvensi mohon agar Pengadilan Agama Majalengka menjatuhkan putusan agar mengabulkan permohonan pemohon dalam rekonvensi dan menghukum termohon rekonvensi untuk memberikan dan membayar uang talak tebus sebesar 50.000.000 (lima puluh juta rupiah).

Melalui beberapa proses persidangan dihasilkan putusan yang isinya mengabulkan gugatan cerai istri dengan menjatuhkan talak satu ba'in sughra. Terhadap putusan tersebut, tergugat (suami) mengajukan upaya banding ke Pengadilan Tinggi Agama Bandung. Dalam memori bandingnya, tergugat menyatakan bahwa:

1. Istrinya tidak dapat membuktikan adanya perselisihan di antara mereka karena saksi-saksi yang diajukan tidak ada yang mengetahui pertengkaran dan perselisihan mereka.
2. Alasan lainnya yaitu suami menolak tuduhan istri bahwa ia tidak menafkahi dan melakukan judi.

3. Dalam petitum memori bandingnya, suami menuntut adanya iwad atau tebusan dari istri sebesar 50.000.000 jika sampai terjadi perceraian atas putusan pengadilan.

Setelah melalui sidang pemeriksaan berkas-berkas, majelis hakim Pengadilan Tinggi Agama Bandung menghasilkan putusan yang isinya menguatkan Putusan Pengadilan Agama Majalengka No. 812/Pdt.G/2011/PA. Mjl dan membebankan kepada pembanding untuk membayar perkara banding sebesar 150.000 (seratus lima puluh ribu rupiah).

Dasar pertimbangan yang digunakan majelis hakim untuk memutus perkara tersebut adalah:

1. Dalam konvensi:
   - Berdasarkan fakta-fakta dipersidangan terungkap bahwa telah terjadi perselisihan antara penggugat dan tergugat dan tidak mungkin lagi ada harapan untuk hidup rukun dalam rumah tangga.
   - Alasan gugatan perceraian yang diajukan penggugat telah terbukti dan cukup alasan untuk melakukan perceraian sesuai dengan pasal 19 huruf f PP No.9 Thn. 1975 dan pasal 116 huruf f KHI.
   - Perkawinan menurut UU No.1 Thn 1974 tidak hanya merupakan ikatan lahir, akan tetapi ikatan lahir batin. Faktanya ikatan lahir dan batin antara keduanya sudah tidak ada lagi, maka perkawinan sudah kehilangan ruh sehingga tidak ada gunanya untuk dipertahankan lagi dan sudah seharusnya diakhiri dengan perceraian.
   - Putusan Pengadilan Agama Majalengka *a quo* telah tepat dan benar sehingga dapat dikuatkan dan dipertahankan.

2. Dalam rekonvensi:
   - Majelis hakim tingkat banding tidak sependapat dengan pertimbangan Majelis Hakim tingkat pertama yang menolak gugatan Penggugat rekonvensi/pembanding berdasarkan pertimbangan karena tergugat rekonvensi tidak akan mampu untuk membayar sebesar 50.000.000 (lima puluh juta rupiah) kepada penggugat rekonvensi sebagai talak tebus karena untuk) karena untuk makan sehari-hari saja kesulitan. Menurut majelis hakim tingkat banding, alasan tersebut tidak tepat.
   - Majelis hakim menyatakan bahwa menurut pasal 1 huruf i KHI, khuluk adalah perceraian atas permintaan istri dengan memberikan tebusan kepada dan atas persetujuan suami. Demikian pula pengertian khuluk sebagaimana tersebut dalam QS al-Baqarah ayat 229 dan Hadis Nabi SAW dari Ibnu Abbas dalam kasus Tsabit bin Qais.
   - Menurut majelis hakim banding, perceraian yang diajukan oleh istri (terbanding/penggugat konvensi) sejak awal bukanlah gugatan cerai dengan jalan khuluk, melainkan karena *syiqaq* (perselisihan dan pertengkaran terus menerus) yang menurut Pasal 76 ayat 1 UU No.7 Th 1989 yang diubah menjadi UU No.3 Th. 2006 dan perubahan kedua menjadi UU No.50 Tahun 2009 dikategorikan sebagai perceraian dengan alasan *syiqaq* (perselisihan yang tajam). Dalam gugatan cerainya di Pengadilan Agama Pandeglang, istri hanya meminta hakim menceraikan ikatan perkawinannya, bukan meminta agar suami (penggugat rekonvensi) menjatuhkan talaknya dengan talak tebus (khuluk). Sehingga menurut majelis hakim, tuntutan suami agar istrinya

membayar talak tebus dianggap tidak beralasan dan harus ditolak.

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan di atas, maka seluruh amar putusan Pengadilan Agama Majalengka telah tepat dan benar sehingga putusannya harus dikuatkan. Dengan demikian, putusan banding ini mengabulkan gugatan cerai istri dan menolak khuluk yang dituntut oleh suami.

Setelah mengamati 3 (tiga) putusan tersebut, penulis menilai bahwa ada beberapa variasi pertimbangan hukum yang digunakan majelis hakim dalam memutus perkara cerai gugat dengan khuluk tersebut. Di antara putusan yang menolak gugatan khuluk adalah Pengadilan Tinggi Agama Makasar dan Pengadilan Tinggi Agama Bandung. Masing-masing memiliki pertimbangan hukum yang berbeda dalam menolak gugatan tersebut.

Putusan Pengadilan Tinggi Agama Makasar menolak gugatan cerai khuluk dengan menggunakan pertimbangan sebagai berikut:

1. Khuluk merupakan bagian dari perkara cerai gugat sehingga tidak memerlukan kesepakatan kedua belah pihak (suami dan istri) untuk bercerai dengan atau tanpa khuluk.
2. Tebusan atau iwad bukan sesuatu yang wajib ditunaikan atau dibayarkan oleh istri kepada suami dalam hal suami yang menuntut khuluk namun penyebab perceraian ditimbulkan oleh perilaku suami.
3. Harus melihat ada tidaknya pemberian dari suami selama perkawinan berlangsung. Jika suami pernah memberikan harta, maka suami berhak mendapatkan tebusan sesuai kesepakatan. Besarnya tebusan yang diterima oleh suami harus ada kesepakatan antara

keduanya. Jika tidak, maka yang terjadi sebaliknya, yaitu suami tidak berhak mendapatkan tebusan.

Pengadilan Tinggi Agama Bandung juga menolak gugatan khuluk dengan pertimbangan bahwa:

1. Khuluk terjadi karena inisiatif dari istri yang menginginkan perceraian. Hal ini sesuai dengan pasal 1 huruf i KHI yang menyatakan bahwa "khuluk adalah perceraian atas permintaan istri dengan memberikan tebusan kepada dan atas persetujuan suami." Pada kasus di Pengadilan Agama Majalengka, inisiator khuluk adalah suami, dimana gugatan khuluknya muncul pada gugatan rekonvensi. Karena alasan tersebut maka gugatan khuluk harus ditolak karena dianggap menyalahi pasal tersebut.
2. Sejak awal, istri hanya ingin bercerai dengan gugatan perceraian biasa, bukan dengan jalan khuluk. Menurut majelis hakim, gugatan yang dilayangkan istri disebabkan syiqaq. *Syiqāq* yang dimaksud di sini adalah identik dengan alasan perceraian pada pasal 116 huruf f KHI.

Pengadilan Tinggi Agama Banten mengabulkan gugatan khuluk dengan pertimbangan bahwa:

3. Berdasarkan Yurisprudensi MA RI 18 juni 1994 No. 539/K/AG/1994 dan 25 Juni 1994 No. 266/K/AG/1994 dinyatakan bahwa "dalam masalah perceraian tidak dicari siapa sebagai penyebab perselisihan dan pertengkaran tersebut, yang penting dalam rumah tangga kedua belah pihak sudah terjadi pecah yang tidak mungkin lagi diperbaiki."
4. Menurut Kitab *Subulus Salām*, Juz 2, halaman 252 dikatakan bahwa "Sah *khul'ī* apabila dengan kesediaan kedua belah pihak." Dalam kasus di Pengadilan Agama Pandeglang ini, suami istri yang

berperkara sepakat untuk bercerai secara khuluk. Sepakat di sini maksudnya terkait dengan gugatan cerai dengan khuluk, bukan terkait dengan besarnya tebusan yang diberikan istri.

5. besarnya tebusan harus disesuaikan dengan kemampuan penggugat (istri). Dalam kasus di atas, tuntutan khuluk sebesar 50.000.000 (Lima puluh juta rupiah) tidak mampu dipenuhi istri, sehingga yang dikabulkan majelis hakim hanya 5.000.000 (Lima juta rupiah).

Berkaitan dengan khuluk, dasar hukum yang dipakai majelis hakim berpijak pada dalil-dalil naqli yang bersumber dari al-Qur'an maupun Sunnah. Dalam menyikapi hukum tentang kebolehan khuluk, semua hakim sepakat bahwa al-Qur'an dan Sunnah melegitimasi ketentuan tersebut. Hal ini karena secara jelas tercantum dalam QS.al-Baqarah: 229 dan hadis dari Ibnu Abbas dalam kasus Tsabit bin Qais.

Munculnya perbedaan pendapat dalam memutuskan perkara khuluk di kalangan hakim terjadi akibat pemahaman yang berbeda tentang khuluk. Pada dasarnya, Islam membolehkan khuluk sebagai imbangan dari talak yang menjadi monopoli suami. Sesuai dengan pasal 1 huruf i KHI yang menyatakan bahwa *"khuluk adalah perceraian atas permintaan istri dengan memberikan tebusan kepada dan atas persetujuan suami"* Pasal lain yang membolehkan seorang istri mengajukan gugatan perceraian dengan khuluk adalah pasal 148 KHI.

Menurut penulis, pasal 1 huruf i tersebut perlu mendapat penekanan pada pernyataan "atas permintaan istri". Kata ini bisa ditafsirkan bahwa sejak awal gugatan, istri memang menghendaki untuk bercerai dengan jalan khuluk dan bersedia memberikan tebusan asalkan suami menjatuhkan talak padanya. Oleh karena itu, jika tuntutan khuluk berasal

dari pihak suami, maka hakim akan menolak gugatan khuluk suami. Dan ini bukan perkara khuluk sebagaimana yang dikehendaki oleh KHI.

Selain pasal 1 huruf i, terdapat beberapa aturan seperti terdapat pada pasal 124 KHI menyatakan bahwa "khuluk harus berdasarkan atas alasan perceraian sesuai ketentuan pasal 116." Pada pasal 132 KHI menyebutkan bahwa *"gugatan perceraian diajukan oleh istri atau kuasanya pada Pengadilan Agama, yang daerah hukumnya mewilayahi tempat tinggal penggugat kecuali istri meninggalkan tempat kediaman bersama tanpa izin suami."* Selanjutnya pada pasal 148 KHI menyebutkan bahwa "seorang istri yang mengajukan gugatan perceraian dengan jalan khuluk, menyampaikan permohonannya kepada Pengadilan Agama yang mewilayahi tempat tinggalnya disertai alasan atau alasan-alasannya." Pada pasal 161 KHI menyebutkan bahwa *"perceraian dengan jalan khuluk mengurangi jumlah talak dan tak dapat dirujuk."* Pasal-pasal tersebut mengindikasikan bahwa KHI membedakan antara gugatan cerai biasa dan khuluk, meskipun alasan pengajuannya sama yaitu berdasarkan pasal 116 KHI.

Untuk mengakomodasi hukum Islam, KHI memasukkan pasal 124 tentang khuluk. Pasal ini justru melahirkan dualisme aturan cerai (atas inisiatif istri) dalam KHI. Di satu sisi, pasal 132 berisi ketentuan tentang gugatan cerai biasa. Di sisi lain, pasal 124 menyebutkan ketentuan tentang khuluk. Keduanya, baik gugatan cerai biasa maupun dengan jalan khuluk bisa diajukan berdasarkan alasan perceraian sebagaimana disebutkan pada pasal 116 KHI. Namun demikian, dualisme aturan di sini tidak bersifat kontradiktif tetapi bersifat alternatif. Maksudnya, istri boleh saja mengajukan gugatan cerai terhadap suaminya dengan salah satu cara dari kedua aturan tersebut. Istri boleh mengajukan gugatan cerai dengan cara biasa maupun dengan jalan khuluk. Sementara Pengadilan Agama hanya memeriksa, mengadili dan memutus perkara

sesuai dengan gugatan yang diajukan. Pada prinsipnya, hakim akan memutus suatu perkara sebatas yang dituntut. Hal ini sesuai dengan tugas pokok hakim mengkonstituir, yaitu menetapkan hukumnya yang kemudian dituangkan dalam amar putusan (*dictum*), yang berisi:

1. Menetapkan hukumnya dalam amar putusan.
2. Mengadili seluruh petitum.
3. Mengadili tidak lebih dari petitum, kecuali undang-undang menentukan lain.
4. Menetapkan biaya perkara.[60]

Adanya dualisme aturan dalam internal KHI ini membebaskan pihak istri untuk memilih dengan cara apa dia akan menggugat cerai. Jika seorang istri menggugat cerai suaminya dengan gugatan cerai biasa, tidak ada konsekuensi yang harus ditunaikan oleh istri untuk membayar iwad kepada suaminya. Sebaliknya, jika seorang istri memilih untuk menggugat cerai dengan jalan khulu,'maka terdapat konsekuensi untuk menyerahkan sejumlah iwad kepada suaminya. Akan tetapi, penulis melihat ada ketidakadilan, jika dalam penerapan khulu,'Pengadilan Agama menyamaratakan kasusnya tanpa melihat siapa pihak yang menjadi faktor penyebab runtuhnya rumah tangga. Munculnya ketidakadilan terhadap seorang istri dilatarbelakangi oleh keharusan dia menyerahkan sejumlah iwad atau tebusan kepada suaminya, sementara problem rumah tangganya dipicu oleh perilaku suaminya yang tidak baik. Dan sayangnya, ketentuan ini dilegitimasi oleh Kompilasi Hukum Islam di pasal 124 yang bunyinya*:"Khuluk harus berdasarkan atas alasan perceraian sesuai ketentuan pasal 116."*

Karena beratnya konsekuensi yang harus ditanggung oleh istri jika mengajukan gugatan cerai dengan khuluk, maka dalam realitanya di Pengadilan Agama, sejauh ini belum

[60] Ahmad Mujahidin, *Pembaharuan…,* hlm. 57.

penulis temukan putusan gugatan cerai yang isinya sejak awal seorang istri menggugat cerai suaminya dengan jalan khuluk dan bersedia memberikan iwad kepada suaminya asal ia diceraikan. Secara logika, seorang istri yang ingin bercerai dari suaminya pasti lebih memilih untuk bercerai dengan gugatan cerai biasa daripada dengan jalan khuluk. Pertama; alasan yang bisa diajukan untuk bercerai sama yaitu berdasarkan pasal 116 KHI. Kedua; pada gugatan cerai biasa, istri tidak menyerahkan iwad atau tebusan kepada suami, sedangkan pada khuluk, istri harus memberikan iwad pada suami.

Beberapa hal di atas dikuatkan lagi dengan hukum formil Peradilan Agama yaitu Buku Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama yang diterbitkan oleh Mahkamah Agung Republik Indonesia. Dalam buku tersebut dijelaskan tentang pedoman khusus yang mengatur kewenangan absolut Peradilan Agama, termasuk di dalamnya perkara perceraian.

Sama halnya dengan KHI buku pedoman ini memuat tiga kategori kasus cerai yaitu cerai talak, cerai gugat, dan talak khuluk. Pedoman tentang cerai talak sudah cukup jelas karena memang hal tersebut hanya dikhususkan bagi suami yang mengajukan permohonan untuk bercerai dengan istrinya.

Pada pembahasan tentang "cerai gugat" disebutkan bahwa "cerai gugat diajukan oleh istri yang petitumnya memohon kepada Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyyah memutuskan perkawinan penggugat (istri) dan tergugat (suami)."[61]Alasan pengajuan cerai gugat dalam hal ini sama dengan yang disebutkan dalam KHI pasal 116. Dalam hal cerai gugat, dilakukan uniformitas bunyi amar putusannya yaitu *"menjatuhkan talak satu ba'in sughra tergugat (suami) terhadap penggugat (istri)."* Kata "menjatuhkan" mengisyaratkan bahwa ada campur tangan Pengadilan Agama

[61] Ibrahim Ahmad Harun, *Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama*, Edisi Revisi,(Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2013), hlm. 160.

(majelis hakim) dalam menceraikan suami dan istri. Padahal dalam perspektif fiqh, wewenang menjatuhkan talak adalah di tangan suami, bukan hak Pengadilan Agama. Realitanya, Pengadilan Agama mengambil kewenangan suami untuk menjatuhkan talak pada kasus cerai gugat.

Dalam hal talak khuluk, Buku Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama menyebutkan bahwa "talak khuluk merupakan gugatan istri untuk bercerai dari suaminya dengan tebusan. Proses penyelesaian gugatan tersebut dilakukan sesuai dengan prosedur cerai gugat dan harus diputus oleh hakim."[62] Selanjutnya pada huruf b disebutkan bahwa "amar putusan talak khuluk berbunyi menjatuhkan talak satu *khul'ī* terhadap penggugat (nama…binti…) dengan iwad berupa uang sejumlah….63 Pada huruf c dinyatakan bahwa "terhadap putusan talak khuluk dapat diajukan upaya hukum banding dan kasasi."[64] Selanjutnya pada poin d disebutkan bahwa "ketentuan khuluk sebagaimana tersebut pada pasal 148 KHI harus dikesampingkan pelaksanaannya. Gugatan tersebut dilaksanakan sesuai dengan ketentuan huruf a), b), dan c) di atas."[65]

Ketentuan talak khuluk sebagaimana dinyatakan dalam pedoman di atas menjelaskan secara implisit bahwa Pengadilan Agama memberikan peluang kepada istri untuk mengajukan gugatan cerai dengan jalan khuluk. Dalam proses penyelesaian gugatannya dilakukan sesuai dengan prosedur cerai gugat biasa, baik pada tata caranya maupun dalam alasan perceraiannya.

Berbeda dengan KHI pada pasal 148 poin (4) yang menyatakan bahwa Pengadilan Agama memberikan penetapan tentang izin bagi suami untuk mengikrarkan talaknya di depan Sidang Pengadilan Agama, maka pada pedoman di atas disebutkan bahwa Pengadilan Agama lah yang menjatuhkan talak satu khul'i

---

62 Poin 11 huruf a, Lihat Ibrahim Ahmad Harun, *Pedoman…,* hlm. 162.
63 Poin 11 huruf b, Ibrahim Ahmad Harun*, Pedoman…,* hlm. 162.
64 Poin 11 huruf c, *Ibid,* hlm. 163.
65 Poin 11 huruf d, *Ibid.*

terhadap penggugat (istri). Kata "menjatuhkan talak satu *khul'ī* mengindikasikan bahwa Pengadilan Agama mengambil alih wewenang suami dalam menjatuhkan talak. Masih di pasal 148 poin (4) KHI disebutkan bahwa pada penetapan ikrar talak dengan khuluk tidak dapat dilakukan upaya banding dan kasasi. Ketentuan ini dianulir oleh pedoman tersebut sebagaimana dinyatakan pada poin 11 huruf (c) yang menyatakan bahwa "terhadap putusan talak khuluk dapat diajukan upaya hukum banding dan kasasi." Dengan demikian jika suami berkeberatan dengan putusan khuluk maka diperbolehkan atau diberi kesempatan untuk melakukan upaya banding dan kasasi.

Baik KHI maupun pedoman tersebut di atas tidak membedakan tentang siapa yang menjadi faktor penyebab retaknya rumah tangga. Gugatan cerai biasa maupun dengan jalan khuluk bisa diajukan oleh istri karena alasan yang terdapat pada pasal 116 KHI. Hal ini sesuai dengan yurisprudensi Mahkamah Agung tanggal 18 Juni 1994 No.534/K/AG/1994 dan tanggal 25 Juni 1994 No.266/K/Pgt/Ag/1994 dimana dalam masalah perceraian tidak dicari siapa sebagai penyebab perselisihan dan pertengkaran tersebut, yang penting adalah rumah tangga kedua belah pihak telah pecah yang tidak mungkin lagi diperbaiki. Jadi, sekalipun istri yang menjadi penyebab retaknya rumah tangga, dia bisa saja mengajukan gugatan cerai biasa, tanpa harus memberikan iwad kepada suaminya. Jadi, secara logika, hampir tidak mungkin seorang istri yang ingin bercerai dari suaminya menggunakan cara khuluk dan harus menyerahkan iwad kepada suami. Sementara di sisi lain, ada peluang yang dilegitimasi oleh aturan memberikan kesempatan baginya untuk mengajukan gugatan cerai biasa tanpa iwad.

Menurut penulis, jika hakim jeli dalam menganalisa kasus gugatan cerai, lalu mencari tahu pihak mana yang menyebabkan retaknya rumah tangga, maka seyogyanya hakim tidak mempermudah terjadinya perceraian. Untuk kasus istri yang menggugat cerai, jika problem rumah tangga disebabkan olehnya

lalu dia mengajukan gugatan cerai biasa, maka layak bagi hakim untuk mempersulit gugatannya tersebut. Jika istri tetap bersikukuh untuk bercerai, maka menurut penulis, lebih tepat jika dia bercerai dengan jalan khuluk dengan konsekuensi memberikan iwad kepada suaminya. Hal ini sesuai dengan Yurisprudensi MA RI No.2571 K/Pdt/1988 yang menyatakan bahwa suami atau istri atau pihak yang menjadi penyebab timbulnya perselisihan dan pertengkaran, tidak berhak atau tidak dapat bertindak sebagai penggugat menuntut perceraian berdasarkan pasal 19 huruf f PP No.9 Thn. 1975.

Perbedaan pertimbangan hukum yang lain terletak pada wajib tidaknya istri menyerahkan tebusan kepada suaminya. Ada beberapa pendapat tentang hal tersebut.

Pertama, jika melihat beberapa putusan di atas, ditolaknya tuntutan suami mengenai iwad atau tebusan karena tidak adanya kesepakatan tentang khuluk, istri tidak mampu memenuhi besarnya tuntutan iwad dan tidak adanya pemberian harta dari suami selama perkawinan. Tentang wajib tidaknya iwad diberikan pada suami, menurut penulis harus memperhatikan beberapa hal yaitu:[66]

1. Jika istri yang menjadi penyebab terjadinya perceraian karena timbulnya kebencian dirinya terhadap suaminya maka boleh jika suami mengambil iwad dari istrinya demi talak yang ia jatuhkan.
2. Jika istri menggugat cerai suaminya dikarenakan kesalahan suami, lalu suami meminta tebusan kepada istri atas talak yang ia jatuhkan, maka tidak wajar bagi suami tersebut untuk menerima iwad dari istrinya. Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt dalam QS. an-Nisa ayat 20 yang artinya:

   "Dan jika kamu ingin mengganti istrimu dengan istri yang lain, sedang *kamu telah memberikan seseorang di antara*

[66] Wahbah Zuhaili, *Fiqh Islam…,* hlm. 433-435.

mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali dari padanya barang sedikitpun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata?"

3. Jika kesalahan yang menyebabkan terjadinya perceraian ditimbulkan oleh kedua belah pihak, dan suami istri khawatir tidak bisa memenuhi hak suami istri, maka menurut kesepakatan ulama suami boleh melakukan khuluk dan mengambil iwad. Dasar hukumnya adalah QS al-Baqarah ayat 229.

Maka, jika melihat putusan Pengadilan Tinggi Agama Banten yang mengabulkan khuluk yang dituntut suami maka hal itu mengindikasikan bahwa antara suami istri sudah sepakat bercerai dengan jalan khuluk. Adapun tentang besarnya iwad yang harus diserahkan istri kepada suami dalam kasus tersebut disesuaikan dengan kemampuan istri. Hanya saja keberatan suami pada kasus tersebut terletak pada pada jumlah iwad yang dikabulkan hakim jauh lebih kecil dibandingkan dengan tuntutannya. Hakim mempertimbangkan kondisi ekonomi istri yang kesulitan sehingga besarnya iwad yang diserahkan disesuaikan sebatas kemampuan istri.

D. PENUTUP

Penyebab kerancuan hukum tentang perceraian di lingkungan Peradilan Agama, khususnya mengenai cerai gugat, adalah adanya dua varian hukum yang mengatur prosedur gugatan cerai yang diajukan oleh pihak istri. Aturan tersebut adalah Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan serta Peraturan Pelaksanaannya (Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975), dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). UU No. 1 Tahun 1974 jo. PP No. 9 Tahun 1975 memberikan hak yang sama baik kepada suami ataupun istri untuk menggugat cerai dengan alasan

sebagaimana tercantum dalam penjelasan pasal 39 ayat (2) UU No. 1 Tahun 1974 jo. pasal 19 PP No. 9 Tahun 1975. Sementara itu, KHI di samping memuat ulang alasan perceraian sebagaimana yang tercantum dalam Undang-Undang tersebut juga menambahkan pasal-pasal khusus (pasal 1 huruf i, pasal 124, pasal 132 dan pasal 148), yaitu tentang gugatan cerai yang diajukan oleh pihak istri dengan jalan khuluk (tebusan), sehingga terbuka dua pilihan prosedur pengajuan gugatan cerai oleh pihak istri, gugatan cerai biasa atau khuluk. Tambahan tersebut diyakini lebih islami karena berdasarkan nash yang jelas, akan tetapi diasumsikan memberatkan pihak istri yang menggugat cerai karena harus mengeluarkan harta sebagai tebusan kepada suami supaya bersedia menjatuhkan talak.

Dalam implementasinya di lingkungan Pengadilan Agama, ketentuan gugatan perceraian dengan jalan khuluk terbukti tidak berlaku efektif sebagaimana yang seharusnya, bahkan terkesan telah menimbulkan kerancuan putusan. Sebatas data-data yang penulis dapat telusuri, ternyata tidak ada gugatan cerai yang diajukan oleh pihak istri yang murni dengan jalan khuluk. Sejumlah putusan Pengadilan Agama terkait dengan khuluk yang penulis dapat telusuri semuanya menunjukkan bahwa putusan cerai *khul'ī* yang dijatuhkan Pengadilan ternyata bukan murni berasal dari inisiatif pihak istri sebagai penggugat untuk mengeluarkan tebusan, melainkan semata-mata karena adanya gugatan balik (rekonvensi) yang diajukan oleh pihak suami sebagai Tergugat selama proses persidangan berlangsung yang ternyata dikabulkan oleh Pengadilan. Namun demikian, tidak semua putusan tersebut mengabulkan gugatan balik dari pihak suami yang meminta khuluk (tebusan) dikabulkan, sebagian putusan menolaknya dengan alasan formal yakni bahwa talak *khul'ī* harus berdasarkan gugatan cerai istri yang sejak awal memang diajukan dengan jalan khuluk bukan yang dimunculkan kemudian dalam proses persidangan dengan jalan gugatan balik dari pihak suami. Dari sinilah kemudian

muncul kesan bahwa telah terjadi kerancuan putusan tentang talak *khul'ī*di lingkungan Peradilan Agama.

Alhasil, tidak adanya putusan Pengadilan Agama terkait cerai *khul'ī* berdasarkan gugatan cerai yang sejak awal diajukan pihak istri dengan jalan khuluk menunjukkan bahwa ketentuan tentang cerai *khul'ī* yang termuat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) berada dalam kondisi "mati suri" karena tidak berlaku efektif sebagaimana yang seharusnya. Para istri yang menggugat cerai suaminya lebih memilih gugatan cerai biasa berdasarkan alasan sebagaimana yang tercantum dalam penjelasan pasal 39 UU No. 1 Tahun 1974 jo. pasal 19 PP No. 9 Tahun 1975 daripada berdasarkan pasal 148 KHI yang mengharuskan adanya harta tebusan dari pihak istri kepada suami. Dengan demikian, hak suami sebagai pemegang mutlak hak talak semakin berkurang.

DAFTAR PUSTAKA

al-'Asqalany, Ibnu Hajar, *Bulugh al-Maram,*Beirut: Maktabah at-Tijariyyah al- Kubra, 1378 H.

al-Jaziri, Abdurrahman, *Al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah,* Juz. IV, Mesir: Dar Ihya at-Turats al-'Araby, 1986.

Amiruddin dan Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penulisan Hukum,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penulisan: Suatu Pendekatan Praktek,* (Jakarta: Rineka Cipta, 1996.

Az-Zuhaili,Wahbah, *Fiqih Islam wa Adillatuhu,* terjemah: Abdul Hayyi al-Kattanie, dkk., Jakarta: Gema Insani, 2011.

Dahlan, Abdul Aziz (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam,* Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001.

Daly, Peunoh, *Hukum Perkawinan Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

Departemen Agama, *Al-Qur'anul Karim,* Jakarta: CV. Haekal Media Centre, 2007.

Faradibah A, "Pertimbangan Hakim Menolak Permohonan Iwad Perkara Khuluk di Pengadilan Agama Kota Malang (Studi Perkara Nomor: 1274/Pdt.G/2010/PA.Mlg.)". *Skripsi*. Universitas Islam Negeri Malang, 2011.

Harun, Ibrahim Ahmad, *Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama*, Edisi Revisi, Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2013.

Hasaballah, Ali, *Al-Furqatu Bain az-Zaujaini Wa Ma Yata'allaqu Biha Min 'Iddatin Wa Nasabin,* Beirut: Dar al-Fikr al-'Araby, t.t.

http://ribatrafie.blogspot.com/2010/05/khuluk-dan-permasalahannya.html.

Jurnal Dinamika Hukum, Vol. 12, No. 2, Mei 2012, hlm. 248-260.

Kompilasi Hukum Islam, Yogyakarta: UII Press, 1993.

Maktabah Syamilah [Hadits shahih. Riwayat Abu Dawud (no. 2226), Tirmidzi (no. 1187), Ibnu Majah (no. 2055), Ad-Daarimi (II/162), Ibnul Jarud (no. 748), Ibnu Hibban (no. 4172 – *At-Ta'liiqaatul Hisaan*), Al-Hakim (II/200), Al-Baihaqi (VII/136), dari Tsauban *radhiyallahu 'anhu*. Lihat *Irwa' Al-Ghaliil* (VII/100)].

MD, Moh. Mahfud dkk (ed.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia,* Yogyakarta: UII Press, 1993.

Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam,* Jakarta: Bumi Aksara, 1996.

Mujahidin, Ahmad, *Pembaharuan Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah di Indonesia,* Jakarta: IKAHI, 2008.

Munawwir, Ahmad Warsun, *Kamus Al-Munawwir,* Yogyakarta: Pondok Pesantren Krapyak, 1984.

Mukaromah, Ma'rifatul, Studi Analisis Mukarromah, Ma'rifatul, Putusan Pengadilan Agama Pemalang No.1579/Pdt.G/2006/PA.Pml Putusan Tentang "Cerai

Khuluk Tanpa Ikrar Talak Di Depan Sidang Pengadilan". *Skrips*i. IAIN Walisongo, 2008.

Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.

Pedoman Administrasi Perkara Peradilan Agama.

PP No. 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

Putusan No. 129/Pdt.G/2012/PTA. Mksr

Putusan Nomor.55 /Pdt.G/2009/PTA.Btn

Putusan No.210/Pdt.G/2011/PTA Bdg

Sabiq, As-Sayyid*, Fiqh as-Sunnah*, Juz.III, Kairo:Dar al-Fath, 1999.

Soekanto, Soerjono dan Sri Mamudji, *Penulisan Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.

Sudarto, *Metode Penulisan Filsafat,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.

Tasdan, "Khuluk Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Implementasinya Dalam Hukum Peradilan Agama"*. Tesis*. Progaram Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2011.

Undang-undang No. 7 Tahun 1989 dalam *Himpunan Peraturan Perundang- undangan Dalam Lingkungan Peradilan Agama,* Jakarta: Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam DEPAG, 2001.

'Uwaidah, Syaikh Kamil Muhammad, *Fiqih Wanita,* Terj: Abdul Ghoffar, Jakarta: al-Kautsar, 1998.

Undang-Undang Perkawinan, Surabaya: Pustaka Tinta Mas, 1986.

BAB III

Resiliensi *Single Mother* dalam Pemenuhan Hak Anak Serta Legalitasnya

Riza Winingsih dan Lila Pangestu Hadiningrum

A. PENDAHULUAN

Kehidupan yang mengantarkan seorang ibu menjadi *single mother* bukanlah sebuah pilihan yang diinginkannya. Apapun alasan seseorang menjadi *single mother*, baik karena perceraian ataupun kematian, tanggung jawab terhadap anak harus tetap diemban dengan baik. Maka, orang tua *single mother* sepatutnya melakukan hal terbaik demi anak-anak dan keluarganya.

Menurut Santrock, *single mother* merupakan seorang ibu sebagai orang tua tunggal yang harus menggantikan peran ayah dalam keluarga baik sebagai kepala keluarga, pengambil keputusan dan pencari nafkah. Seorang *single mother* harus mampu mengurus segala kebutuhan rumah tangga termasuk memberikan pengasuhan dan pendidikan bagi anak, serta harus dengan tangguh berperan ganda dalam rumah tangga (Primayuni, 2019).

Penelitian ini bermaksud mengungkap reseliensi atau kemampuan adaptasi *single mother* dalam keadaan sulit yang menghimpit kehidupan mereka. Lokasi penelitian ini terletak di desa Babadan, kecamatan Karangdowo, kabupaten Klaten. Dari total 630 kepala keluarga (KK) di desa tersebut terdapat 30 KK yang mana kepala keluarganya berstatus sebagai *single parent* dengan kriteria memiliki anak bawah lima tahun (balita) dan sedang menempuh pendidikan di sekolah atau di bawah usia 18 tahun (Henry, 2021). Berikut ini akan disajikan sekelumit kisah para *single mother* yang dapat kami gali dan sajikan fakta-faktanya.

Pertama, ibu Atik yang memiliki 2 orang anak dan hidupnya sangat memprihatinkan. Sebagai *single mother* ia harus menghidupi 2 anaknya yang sedang menempuh pendidikan

Sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Sekolah Dasar (SD). Ibu Atik ditinggalkan suaminya selama kurang lebih 10 tahun, tanpa kejelasan apapun. Keadaan ibu Atik yang sakit membuatnya tidak mampu untuk bekerja, sehingga keluarganya harus hidup dengan mengharapkan bantuan dari masyarakat sekitar.[67]

Kedua, ibu Warsini, seorang *single mother* yang memiliki satu anak. Berbekal pendidikan terakhir Sekolah Menengah Kejuruan (SMK), ibu Warsini saat ini bekerja di rumah sebagai penjahit keset kain. Keadaan ekonomi keluarga yang lemah memaksanya tidak bisa membiayai studi anaknya. Dalam usahanya sebagai orang tua yang berstatus *single mother*, Ibu Warsini mengakui bahwa beliau tidak dapat memenuhi hak pendidikan formal sang anak. Oleh karenanya, yang menjadi prioritas bagi Ibu Warsini adalah memberikan pengasuhan yang terbaik bagi sang anak.

Meski sang anak putus sekolah, Ibu Warsini mengajarkannya untuk dapat beradaptasi dengan kehidupan dengan mempelajari berbagai hal yang bisa bermanfaat di masa depan, salah satunya keterampilan menjahit. Saat ini, meski tak berkecimpung di bidang menjahit sebagaimana ibu Warsini, sang anak bekerja di salah satu warung makan di kawasan Solo. Selain mendampingi anaknya melalui komunikasi dan obrolan hangat, ibu Warsini selalu memberikan pengertian dan perhatian kepada anaknya untuk selalu mengutamakan nilai-nilai agama dan spiritualitas dalam kehidupannya (Warsini, 2022).

Ketiga, ibu Suparmi, yang menjadi ibu tunggal sejak tahun 2010 karena suaminya meninggal dunia akibat penyakit stroke yag dideritanya. Ibu Suparmi merupakan warga asli desa Babadan dan sudah tinggal di desa ini sejak tahun 1967. Pendidikan terakhir ibu Suparmi adalah tamatan SD dan sekarang menjadi seorang ibu rumah tangga. Beliau pernah bekerja di salah satu rumah makan nasi liwet di Solo.

---

[67] Hasil pengamatan langsung penulis pada keluarga *single mother* atas nama Ibu Atik salah Satu warga Desa Babadan RT 04 RW 02, Babadan, Karangdowo.

Menurut ibu Suparmi, hak anak yang harus dipenuhi oleh orang tua adalah memberikan pengasuhan yang baik serta memberikan kesempatan bagi anak mengenyam pendidikan formal dan non-formal. Meskipun hidup sebagai *single parent* dan mengalami sedikit masalah dalam perekonomian, ibu Suparmi selalu memprioritaskan sang anak untuk tetap melanjutkan pendidikan setinggi mungkin (Suparmi, 2022).

Keempat, ibu Harmini, menjadi *single mother* karena suaminya meninggal. Dari pernikahan tersebut, ibu Harmini dikaruniai 3 orang anak. Anak yang pertama telah menikah, anak yang kedua sedang bekerja di Jakarta, dan anak yang terakhir masih duduk dibangku SMA kelas 3. Ibu Harmini mengenyam pendidikan sampai jenjang SMA dan sejak menikah menjadi ibu rumah tangga, sambil membantu mengelola sawah peninggalan keluarga (Harmini, 2022).

Kelima, ibu Sumarni, menjadi *single mother* karena suaminya meninggal pada tahun 2020 lalu akibat penyakit ginjal yang dideritanya. Dari pernikahan tersebut, ibu Sumarni dikaruniai 2 orang anak. Anak pertama, laki-laki, berusia 12 tahun dan sekarang sedang mengenyam pendidikan SMP kelas VII. Sedangkan anak kedua, perempuan, berusia 9 tahun dan duduk di bangku kelas IV SD. Sebelum suaminya meninggal, ibu Sumarni berprofesi sebagai ibu rumah tangga, sementara sang suami bekerja sebagai petani. Setelah suami meninggal, ibu Sumarni meneruskan pekerjaan mendiang suami sebagai petani.

Pekerjaan sebagai petani dilakukan ibu Sumarni semata-mata untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan anak-anaknya. Ibu Sumarni selalu mengutamakan kebutuhan pokok anak-anaknya, terutama kebutuhan pendidikan anak-anaknya dan dijadikan sebagai prioritas utama. (Sumarni, 2022).

Keenam, ibu Evi, menjadi *single parent* karena suaminya meninggal dunia pada tahun 2020. Ibu Evi bekerja sebagai guru di salah satu Madrasah Ibtidaiyyah (MI) di kecamatan Karangdowo kabupaten Klaten. Dari pernikahannya, beliau dikaruniai 2 orang

anak. Anak pertama saat ini sedang menempuh kuliah Strata 1 (S1) di salah satu universitas di Solo. Sedangkan anak keduanya, perempuan, sedang menempuh pendidikan di SMA kelas XI.

Selama mengasuh anak-anaknya, ibu Evi tidak pernah menuntut anak-anaknya untuk berprestasi di sekolah. Bagi ibu Evi, yang terpenting adalah tetap melanjutkan pendidikan sampai jenjang tertinggi. Dalam pola pengasuhannya, beliau termasuk orang tua yang tidak terlalu tegas terhadap anak-anaknya. Beliau memberikan kebebasan kepada anak-anaknya untuk berkreasi dan melakukan hal-hal yang disukai. Terhadap anak pertamanya, laki-laki, sejak usia SMA hingga jenjang S1 yang dijalaninya, sang anak diberikan kebebasan untuk bekerja sebagai sopir kereta kelinci sambil tetap bersekolah. Bagi ibu Evi, anak dibebaskan melakukan apapun selama bukan hal-hal yang menyimpang (Evi, 2022).

Ketujuh, ibu Nanik yang baru saja mengalami sebagai *single parent*, karena suaminya meninggal pada tahun 2022. Sebagai seseorang yang pernah bekerja sebagai guru di Taman Kanak-Kanak (TK), ibu Nanik berpandangan bahwa orang tua dituntut untuk memberikan pengajaran atau pendidikan yang baik bagi anaknya, tidak hanya pengajaran formal namun juga non-formal yang mencakup nilai-nilai moralitas dan ajaran agama.

Bagi ibu Nanik, pengawasan dan pengasuhan yang baik terhadap anak tidak kalah penting dibandingkan aspek pengajaran dan pendidikan. Ibu Nanik tergolong orang tua yang memiliki standar tinggi bagi pendidikan formal anaknya. Hal ini dibuktikan dengan didorongnya sang anak untuk bisa berkuliah di salah satu universitas terbaik di Indonesia (Nanik, 2022).

Beberapa kasus *single mother* di atas menunjukkan bahwa setiap orang tua menginginkan semua kebutuhan dan hak-hak anak mereka dapat terpenuhi dengan baik. Untuk mencapai terpenuhinya semua hak-hak anak, dibutuhkan peran kedua orang tua (ibu dan ayah). Namun, ketika suatu keluarga mengalami perubahan struktur, pastinya upaya untuk memenuhi hak anak-anak harus ditanggung oleh salah satu orang tua, baik ayah ataupun

ibu. Namun, sebagaimana terlihat pada *single mothers* di desa Babadan, kecamatan Karangdowo, kabupaten Klaten, mereka para ibu tunggal berusaha sekuat tenaga menjalani peraan berlipat ganda untuk memenuhi kebutuhan anak-anaknya, baik sisi pengasuhan, pendidikan formal dan non-formal, maupun kebutuhan lain yang dianggap penting bagi proses tumbuh kembang dan pendewasaan anak-anak mereka.

B. HAK ANAK DAN PENGASUHAN ANAK

Pengasuhan atau pemeliharaan anak dalam Islam dikenal dengan *ḥaḍanah* dan dijelaskan secara ekstensif pada QS al-Baqarah 2:233. Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 1 Huruf G diterangkan bahwa, "*Pemeliharaan anak atau ḥaḍanah adalah kegiatan mengasuh, memelihara, dan mendidik anak hingga dewasa atau mampu berdiri sendiri.*"[68] Frasa dewasa atau mampu berdiri pada pasal tersebut diperjelas oleh KHI Pasal 98 Ayat 1 bahwa batas usia di mana anak dikatakan telah mampu berdiri sendiri atau dewasa adalah 21 tahun, dengan catatan tidak memiliki riwayat berkebutuhan khusus atau sejenisnya dan belum menikah.

Saat seorang anak telah menikah, maka yang bersangkutan tidak lagi memiliki kualifikasi 'belum dewasa' dan tidak berhak diasuh oleh orang tua. Undang-Undang (UU) Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 45 Ayat (1) dan (2) mengatur bahwa, "*Kedua orang tua wajib memelihara dan mendidik anak-anak mereka sebaik-baiknya*." Kewajiban tersebut berlaku sampai anak kawin dan dapat berdiri sendiri (mandiri). Ditegaskan bahwa kewajiban tersebut, "*...berlaku terus meskipun perkawinan antara kedua orang tua putus.*"[69]

Membahas mengenai hak-hak anak, tentu sangat berkaitan dengan tanggung jawab dan kewajiban orang tua (yang dalam penelitian ini melibatkan 7 *single mothers)* dalam aspek merawat

[68] Ketentuan Umum dalam Pasal 1 huruf g Kompilasi Hukum Islam

[69] Pasal 45 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1983 Nomor 13)

dan mendidik anak. Peran *single mother* dalam mengasuh anak adalah hal yang sangat krusial dalam proses tumbuh kembang anak. Cara anak berinteraksi dan berperilaku terhadap orang lain bergantung pada cara orang tua memberikan dan menampilkan pengasuhannya. Berikut ini kewajiban orang tua, menurut Islam, yang harus dipenuhi (Bunyamin, 2017):

1. Menanamkan sikap kebermanfaatan bagi orang lain. Sikap berbagi atau memberi kemanfaatan bagi orang lain merupakan pesan-pesan dalam Islam di balik konsep *ta'aawun* (QS al-Maidah 2). Orang tua perlu mendidik dan menanamkan dalam diri anak bagaimana dirinya dapat memberi manfaat bagi orang lain di sepanjang perjalanan hidupnya.
2. Memanggil anak dengan nama kesayangan. Memberikan nama yang baik bagi anak adalah hal yang sangat penting, selain fakta bahwa nama adalah do'a dari orang tua bagi sang anak. Saat berinteraksi dengan orang tua dan orang lain, nama menjadi salah satu kata yang sering diucapkan. Sangat penting bagi orang tua menyematkan nama kesayangan untuk anaknya agar do'a terbaik selalu mengiringinya.
3. Mengajari anak kalimat-kalimat tauhid. Islam mengajarkan kita mengesakan (*tauhiid*) dan menjauhi dari bahaya menduakan-Nya (*syirk*). Mengajarkan nilai-nilai *tauhiid* sejak dini serta praktiknya dalam keseharian adalah amanah besar yang harus orang tua ajarkan kepada anaknya.
4. Mengajarkan anak-anak dengan amal-amal Islam. Meski seringkali belum memahami hakikat suatu tindakan baik, orang tua tetap harus mengajarkan amalan-amalan yang mulia kepada anak sedini mungkin, agar kelak saat anak telah dewasa mereka, tanpa sadar, sudah terbiasa menjalankannya.

5. Mengajari anak memiliki akhlak yang mulia dan senantiasa menghormati serta menghargai setiap orang baik kepada yang lebih tua, seusia maupun yang lebih muda (Said Agil Husein Al-Munawar, 2010).
6. Orang tua lebih sering membiasakan diri melaksanakan sholat dan membaca Al-Qur'an di depan anak. Hal ini bertujuan agar anak dapat termotivasi untuk ikut mengerjakannya. Seringkali, nasehat terbaik adalah kebiasaan baik yang dibudayakan. Jadi, tanpa menasehati sesuatu pun, jika orang tua telah memiliki kebiasaan baik yang diperlihatkan kepada anaknya, besar kemungkinan anak mengikuti jejak tindakan baik orang tuanya.

Kewajiban orang tua, sebagaimana telah dibahas, berkisar pada topik 'memberi contoh terbaik' bagi anak. Berikut ini beberapa hak-hak anak (dalam Islam) yang wajib dipenuhi oleh orang tua, di antaranya (Ali Yusuf As-Subki, 2010):

1. Adzan dan aqamah setelah anak dilahirkan. Setelah anak lahir, Islam menganjurkan ayah melakukan adzan yang diperdengarkan di telinga kanan anak serta melakukan iqamah di telinga kirinya. Hal ini menunjukkan suatu hikmah, di mana kalimat pertama yang didengar anak usai dilahirkan ke dunia adalah lantutan kemahabesaran Allah Sang Maha Kuasa.
2. *Mentahnik* anak atau mendo'akannya. Orang tua bertanggung jawab mendo'akan sang anak yang telah lahir dengan selamat di dunia. Selain sebagai wujud rasa syukur kepada Allah, mendo'akan kelahiran anak diharapkan dapat mengantarkannya menjalani hidup dengan baik serta senantiasa dilimpahkan rahmat dan berkah dari Allah *subhaanahuu wa ta'aalaa*.
3. Mencukur Rambut Bayi. Seorang bayi sebelum dilahirkan hidup dalam rahin seorang ibu. Hidup dalam ruang sempit yang bernama rahim, banyak dikelilingi cairan-cairan

dalam rahim seorang ibu. Sehingga ketika telah dilahirkan, dalam Islam menganjurkan untuk mencukur bayi sebagai cara untuk membersihkan segala kotoran atau cairan yang mungkin menempel di sela-sela rambut. Selain itu, dengan mencukur rambut diharapkan dapat memberikan kekuatan kepalanya dan membuka keindahan kepala.

4. Memberikan Nama yang Terbaik. Mejadi orang tua berkewajiban untuk memberikan nama bagi sang anak. Memberikan nama yang baik merupakan salah satu bentuk do'a orang tua terhadap anak. Setiap orang tua pastinya telah menyiapkan nama bagi sang anak bahkan sebelum anak tersebut dilahirkan. Akan tetapi, pada umumnya nama anak diumumkan di hari ketujuh setelah dilahirkan.
5. Mengadakan Aqiqah. Kegiatan menyembelih kambing di hari ketujuh setelah anak dilahirkan merupakan hal yang disunahkan dalam Islam. Hal ini sebagai wujud rasa syukur atas karunia dan nikmat yang telah Allah berikan. Dalam aturannya bagi seorang anak laki-laki jumlah kambingnya adalah 2 ekor, sedangkan anak perempuan cukup satu ekor kambing. Mengadakan aqiqah bagi anak hanya dianjurkan bagi keluarga yang mampu, tidak memaksakan bagi keluarga yang kurang mampu. Akan tetapi, mengadakan aqiqah bagi anak adalah salah satu tanggung jawab yang orang tua lakukan untuk anaknya.
6. Menyusui. Seorang ibu hendaknya menyusui seorang anak agar anak tumbuh dengan sehat. Seorang ibu berkewajiban memberikan ASI kepada anak sebagai wujud kecintaan, kasih sayang dan kelembutan yang akan dirasakan oleh sang anak. Menyusui anak dapat menumbuhkan kedekatan anak kepada orang tua terutama Ibu.
7. Khitan. Selain dari beberapa hal yang telah dijelaskan sebelumnya, orang tua juga memiliki tugas untuk mengkhitankan anaknya. Khitan diwajibkan bagi anak laki-laki dan disunnah bagi anak perempuan. Khitan untuk laki-

laki dengan memotong ujung kulit pada kepala penis, sedangkan bagi perempuan dengan memotong bagian atas dari vagina yang disebut khufadz.

8. Mengasuh dan Mendidik Anak, hal yang terpenting bagi orang tua adalah memberikan pengasuhan dan pendidikan yang baik bagi anak. Segala kebutuhan dan hak-hak yang dibutuhkan anak wajib bagi orang tua untuk bisa memberikannya. Seorang Ayah berkewajiban memberikan nafkah bagi anak, dan ibu berkewajiban memberikan pengasuhan yang baik. Pada dasarnya pengasuhan dan pendidikan yang diberikan orang tua akan memberikan pengaruh terhadap tindak dan perilaku anak dalam masyarakat. | dan mengingatkan mengenai salah satu perintah Allah yaitu mendirikan sholat.

Kewajiban orang tua terhadap anak tidak hanya diatur dalam Islam akan tetapi di Indonesia juga telah mengatur kewajiban-kewajiban apa saja yang harus orang tua penuhi terhadap anaknya. Dalam pasal 26 Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak menjelaskan kewajiban orang tua terhadap anak sebagai berikut: Pasal 26 Ayat (1) menyatakan orang tua berkewajiban dan bertanggung jawab untuk a) mengasuh, memlihara mendidik, dan melindungi Anak; b) me-numbuhkembangkan Anak sesuai dengan kemampuan, bakat dan minatnya; c) mencegah terjadinya perkawinan pada usia Anak; d) memberikan pendidikan karakter dan penanaman nilai budi pekerti pada Anak. Kemudian dalam Pasal 26 Ayat (2) menerangkan yang intinya apabila orang tua tidak mampu dalan melaksanakan kewajibannya maka dapat beralih ke keluarga yang lain berdasarkan undang-undang yang berlaku.[70]

Setiap anak pastinya memiliki keinginan untuk selalu mendapatkan kasih sayang yang utuh dari Ayah dan Ibunya. Akan tetapi, ketika orang tuanya harus berpisah karena meninggal dunia

[70] Pasal 26 Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak

ataupun perceraian, hal yang selalu didambakan oleh anak tidak bisa terpenuhi seperti saat masih memiliki keluarga yang utuh. Dalam hal ini anak akan merasakan kehilangan sesuatu yang sudah dia dapatkan. Berikut ini dampak yang mungkin dihadapi oleh anak yang hidup dalam keluarga *single mother*:

1. Kehilangan peran pengasuhan kedua orang tua, ketika seorang anak hidup dalam keluarga *single parent* membuat anak kurang bisa merasakan pengasuhan dari kedua orang tua. Seharusnya anak memperoleh kasih sayang kedua orang tua, karena keluarganya *single mother* sehingga ia hanya merasakan salah satu kasih sayang baik itu hanya Ibu
2. Menjadi pribadi Pendiam, pada umumnya anak yang hidup dalam keluarga *single mother* lebih suka memendam segala beban dan penderitaan yang dialami. Mereka cenderung jarang bercerita dengan orang tua mereka karena khawatir menambah beban dari Ayah atau Ibunya(Erika, 2019).
3. Mendapatkan sikap yang kurang baik dari teman, anak yang hidup dalam keluarga *single mother* sebagian pernah mengalami diejek atau dicemooh oleh teman. Hal ini sering dialami oleh anak diusia sekolah dasar, mereka cenderung belum paham bagaimana sulitnya seorang anak yang hidup dalam keluarga *single mother*. Sehingga menganggap ketika mengejek teman yang hidup dalam keluarga *single mother* hanya untuk bersenang-senang. Akan tetapi, hal tersebut dapat membuat anak *single mother* menjadi tertekan dan susah beradaptasi dengan lingkungan.

Dari hal di atas maka sangat diperlukan pola asuh yang tepat dari *single mother*. Sedangkan pola asuh merupakan cara bagaimana orang tua mengontrol, membimbing, dan mendampingi anak-anaknya untuk melaksanakan tugas-tugas perkembangannya menuju proses pendewasaan.

Setiap orang tua memiliki metode pengasuhan yang berbeda-beda, yang terpenting adalah setiap metode yang digunakan oleh

orang tua harapannya dapat memberikan pendidikan yang baik bagi anak (Titin Suprihatin, 2018). Pengasuhan yang dilakukan oleh orang tua terhadap anak terdapat beberapa pola pengasuhan (Adib Machrus, 2017) diantaranya:

1. Pola Pengasuhan Demokratis merupakan pola asuh yang dilakukan dengan cara orang tua memberikan sikap yang tegas terhadap anak akan tetapi tetap menghargai anak. Penerapan pola asuh ini orang tua cenderung akan bersikap hangat kepada anak, mendengarkan dan memahami perasaan anak. Orang tua yang menerapkan pola asuh demokratis memiliki sikap tegas untuk menegakkan aturan yang telah disepakati oleh orang tua dan anak. Sehingga memberikan batasan yang jelas terkait mana yang boleh dilakukan dan mana yang tidak boleh dilakukan. Pola asuh yang seperti ini mendidik anak untuk dapat memiliki rasa percaya diri, mampu mengendalikan diri, dan bertanggung jawab.
2. Pola Pengasuhan Otoriter merupakan sikap orang tua yang terlalu tegas terhadap anak. Pola pengasuhan ini biasanya orang tua kurang menghargai anak. Pola pengasuhan otoriter cenderung memaksakan segala hal kepada anak. Orang tua biasanya membuat aturan yang harus dipatuhi anak dan bersifat memaksa. Ketika anak melanggar anturan tersebut maka aka nada hukuman yang diberlakukan. Pola pengasuhan seperti ini anak akan merasa tertekan, kurang memiliki rasa percaya diri, kurang bisa mengambil keputusan.
3. Pola Pengasuhan Permisif yaitu sikap orang tua yang lebih memberikan kebebasan terhadap anak tidak terlalu memberikan penekanan. Pola asuh ini orang tua tidak memberikan batasan, sehingga anak bebas melakukan apapun yang dikehendaki. Tidak ada aturan yang tegas dan mengikat bagi anak. Sebenarnya pengasuhan ini dapat membentuk kemandirian anak. Akan tetapi apabila terlalu

memberikan kebebasan terhadap anak juga akan berdampak kurang baik.

Dari analisis pengasuhan anak oleh *single mother*, Ibu Warsini, Ibu Suparmi, Ibu Atik, Ibu Evi, Ibu Sumarni, Ibu Harmini dan Ibu Nanik tetap mengasuh anak secara langsung tanpa jasa pengasuh. Pada hakikatnya, hak anak tidak hanya dalam hal pengasuhan saja namun juga memberikan pendidikan dan memenuhi segala kebutuhan anak, hal tersebut termasuk pada hak anak yang wajib orang tua penuhi. Oleh karenanya, untuk dapat menjamin terpenuhinya hak-hak anak diperlukan strategi yang baik dan paling startegis.

Secara garis besar semua *single mother* dalam kasus ini memiliki strategi yang hampir sama terhadap pemenuhan hak anak. Ada 3 strategi yang digunakan *single mother* dalam memenuhi hak-hak anak. Pertama, lebih berfokus pada pemenuhan dalam pemberian pengasuhan dan kasih sayang yang baik bagi anak. Kedua, mengutamakan semua kebutuhan anak dimulai dari yang paling pokok. Ketiga, berfokus pada pemberian pendidikan yang baik sejak dini baik dalam hal moral, agama maupun pendidikan di sekolah.

Strategi pertama yaitu berfokus pada pemberian pengasuhan dan kasih sayang untuk anaknya diterapkan oleh keluarga Ibu Harmini, Ibu Atik, Ibu Nanik, Ibu Suparmi. Mereka menggunakan strategi tersebut karena hal terpenting yang harus didapatkan oleh anak dari orang tuanya adalah mendapat pengasuhan yang baik dan mendapat kasih sayang yang penuh dari orang tua. Dengan demikian, anak akan merasa dekat dengan orang tua karena diperhatikan secara penuh oleh orang tua mereka. Selain itu, dari ketiga keluarga single parent tersebut masih memiliki keluarga lain yang membiayai kebutuhan sehari-hari untuk pribadinya maupun anak-anaknya. Untuk Ibu Harmini, Ibu Nanik dan Ibu Suparmi dalam memenuhi segala kebutuhan anaknya ditanggung oleh anaknya yang lain dan dari saudara dari keluarganya.

Berbeda halnya dengan keluarga Ibu Atik yang mana semua kebutuhan sehari-hari termasuk juga kebutuhan anak-anaknya tergantung pada pemberian masyarakat sekitar. Oleh karenanya, yang bisa Ibu Atik berikan untuk anaknya adalah memberikan pengasuhan dan kasih sayang yang baik untuk anaknya, agar anaknya dapat tetap merasa hak-haknya terpenuhi.

Strategi kedua yaitu berfokus pada pemenuhan kebutuhan yang paling pokok bagi anak. Keluarga *single mother* yang menerapkan strategi ini adalah Ibu Sumarni, Ibu Warsini. Dari kedua *single mother* tersebut lebih mengutamakan pemenuhan kebutuhan anak yang paling dibutuhkan untuk anak. Karena mereka harus sibuk untuk mencari nafkah sehingga yang paling utama adalah bisa memberikan segala kebutuhan yang anak mereka butuhkan. Mereka merasa bahwa waktu yang mereka gunakan untuk bekerja menyababkan waktu bersama dengan anak sedikit terbatas. Sehingga pengasuhan dan kasih sayang yang dapat mereka berikan adalah berusama semaksimal mungkin untuk memenuhi segala kebutuhan anak-anaknya. Ibu Warsini dan Ibu Sumarni yang tetap mengasuh anak-anak mereka dibawah pengawasan sendiri. Strategi ketiga, yaitu berfokus pada pendidikan moral, agama dan pendidikan di sekolah.

Menjalani kehidupan rumah tangga seorang diri tanpa pasangan bukanlan perkara yang mudah, pernyataan ini sepakat disampaika oleh para infroman. Seorang *single mother* harus bisa membagi waktu antara mengasuh anak dan menjadi kepala keluarga. Setiap *single mother* memiliki caranya sendiri dalam upaya pemenuhan hak anak mereka masing-masing. Selain itu, tidak dapat dipungkiri bahwa permasalahan ekonomi juga dapat menjadi hambatan bagi *single mother* dalam memenuhi hak-hak anak. Seperti yang telah dipaparkan di atas bahwasanya setiap *single mother* memiliki pandangan yang berbeda terhadap tingkatan hak-hak anak yang harus orang tua berikan. Ada yang mengutamakan kasih sayang dalam pengasuhan, ada yang lebih mengutamakan pemenuhan kebutuhan pokok yang paling

dibutuhkan, pun juga ada yang lebih mengutamakan pendidikan bagi anak-anaknya.

Berdasarkan pasal 1 Ayat 12 Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak dijelaskan bahwa "Hak Anak adalah bagian dari hak asasi manusia yang wajib dijamin, dilindungi dan dipenuni oleh orang tua, keluarga, masyarakat, Negara, pemerintah, dan pemerintah daerah." Dari pasal ini dapat kita simpulkan bahwa betapa pentingnya memenuhi hak-hak seoarang anak. Bahkan juga ditekankan tidak hanya bagi orang tua saja tetapi pemerintah juga harus menjamin terpenuhinya hak-hak seoarang anak. Dalam Undang-undang ini dijelaskan mengenai hak-hak anak yang wajib untuk dipenuhi. Hal tersebut dijabarkan dalam Pasal 4 hingga pasal 18, diantaranya sebagai berikut:

1. Dalam Pasal 4 dijelaskan bahwa hak anak adalah anak berhak untuk hidup, tumbuh dan berkembang serta mendapatkan perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi. Berdasarkan penyataan para informan tidak ada yang mengetahui bahwan kehidupan anaknya merupakan kewajiban bagi orang tua untuk memenuhi. Akan tetapi, bukan berarti ketidaktahuan mereka membuat mereka melupakan hal tersebut. Semua informan memperlakukan anak-anak mereka dengan kasih sayang yang baik bagi anak-anaknya. Meskipun mengalami keterbatasan ekonomi mereka tetap berupaya untuk memberikan kehidupan yang layak bagi anak-anaknya. Membiarkan anak-anak mereka tumbuh dan berkembang sesuai usianya.
2. Dalam Pasal 5 dijelaskan bahwa seoarang anak berhak atas nama sebagai identitas dan status kewarganegaraan. Dari pernyataan semua informan, hak anak ini telah diberikan kepada anak-anak mereka. Karena tidak ada satu anak pun yang tidak memiliki nama dan kewarganegaraan. Sejak seoarang anak lahir orang tua langsung memberikan nama dan mendaftarkannya di Dukcapil.

3. Dalam Pasal 6 dipaparkan bahwan anak berhak untuk beribadah, berpikir dan berkreasi sesuai usianya. Berdasarkan hasil wawancara kepada semua informan bahwa masing-masing anak dari keluarga *single mother* tersebut telah memberikan kebebasan bagi anak untuk melaksanakan ibadah. Mereka juga diberikan ruang untuk berekspresi sesuai dengan usia anaknya.
4. Dalam Pasal 7 ayat (1) dijelaskan bahwa anak berhak mendapat pengasuhan langsung dari orang tuanya. Berdasarkan hasil wawancara dari para informan, masing-masing dari anak diasuh oleh ibunya.
5. Dalam Pasal 8 dipaparkan bahwa setiap anak berhak atas jaminan kesehatan. Dari hasil wawancara dengan informan selalu mengedepankan kesehatan anak-anaknya. Apabila anak mereka sakit orang tua selalu berupaya semaksimal mungkin untuk membawa anak mereka berobat.
6. Dalam Pasal 9 Ayat (1) dijelaskan bahwa anak berhak mendapatkan pendidikan. Dari keseluruhan penyataan informan tidak ada satupun yang membiarkan anaknya tumbuh tanpa mendapatkan pendidikan. Bahkan tidak hanya pendidikan dari orang tua secara langsung dalam hal moral atau tingkah perilaku dan agama saja namun juga menjamin mendapat pendidikan formal di sekolah. Hanya saja karena keterbatasan ekonomi pada keluarga Ibu Warsini membuat beliau terpaksa hanya bisa menyekolahkan anaknya hingga jenjang Sekolah Dasar. Akan tetapi, dibalik itu semua ada keinginan yang sangat besar agar anaknya bisa melanjutkan pendidikannya.
7. Dalam Pasal 10 telah dijelaskan bahwa setiap anak berhak mengutarakan dan didengar pendapatnya. Berdasarkan hasil wawancara dengan para informan *single mother*, mengakui bahwa selalu memberikan kesempatan bagi anaknya untuk menceritakan apapun yang anak-anak mereka lakukan. Selain itu, mereka juga diberikan

kesempatan untuk mengambil keputusan mengenai perbuatan yang ingin mereka kerjakan. Namun, orang tua tetap memberikan bimbingan dan pengarahan kepada masing-masing anaknya. Dengan memberikan kesempatan untuk bebas berpendapat dan mengambil keputusan mendidik anak untuk bertanggung jawab atas keputusan yang telah diambil.

8. Dalam Pasal 11 dijelaskan bahwa setiap anak berhak untuk istirahat dan memanfaatkan waktu luang untuk bermain, dan bergaul dengan teman-teman. Dari kasus di atas semua *single mother* selalu memberikan kesempatan untuk anak-anak mereka dapat bermain dan bergaul dengan teman-temannya, namun tetap memberikan pengawasan kepada mereka. Agar dapat mengontrol ketika anak-anak mendapatkan pengaruh yang kurang baik dari teman mereka.
9. Dalam Pasal 14 Ayat (1) dijelaskan bahwa setiap anak berhak untuk diasuh oleh orang tuanya, kecuali jika ada alasan lain yang menyebabkan orang tua tidak bisa mengasuh anak mereka. Hasil wawancara menunjukkan bahwa semua *single mother* telah sanggup memberikan pengasuhan kepada anak-anaknya. Meskipun ada beberapa yang nmelibatkan bantuan saudara lain maupun pengasuh anak, masing-masing anak telah mendapatkan asuhan secara langsung dari orang tua mereka.

Berdasarkan penjelasan yang telah dipaparkan di atas, hal terpenting yang perlu diperhatikan bahwa meskipun para informan hidup dalam keluarga sebagai *single mother* tidak menutup kewajiban bagi mereka untuk tetap menjamin dan memenuhi hak-hak anak, terlepas dari keterbatasannya sebagai orang tua yang harus berperan ganda dalam memenuhi kebutuhan keluarga dan mengasuh anak. Oleh karenanya, agar memudahkan *single mother* dalam memenuhi hak anak diperlukan startegi yang paling mudah dan efektif bagi anak. Berdasarkan analisis di atas,

dapat diambil kesimpulan bahwa *single mother* dari beberapa kasus di atas telah memenuhi hak-hak anak sesuai dengan yang telah diatur dalam Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014. Meskipun sebagain besar masih belum mengetahui terkait hak-hak anak yang telah diatur dalam undang-undang tersebut, akan tetapi, secara keseluruhan mereka telah memenuhi hak-hak tersebut sesuai dengan kemampuan yang dimiliki.

C. PENUTUP

Berdasarkan pembahasan dan penjelasan di atas menunjukkan bahwa: Setiap *single mother* mempunyai resiliensi dalam menjamin terpenuhinya hak-hak anak yang menjadi diprioritaskan dalam keluarga. Para *single mother* telah memenuhi hak anak sesuai dengan yang telah diatur menurut Islam, diantaranya memberikan nama yang baik dan memberikan pengasuhan yang terbaik bagi anak. Para *single mother* juga telah sepakat bahwa dalam mengasuh anak yang terbaik adalah dilakukan oleh orang tua itu sendiri. Berdasarkan hasil penelitian pola asuh yang diterapkan *single mother* terhadap anaknya adalah menggunakan pola asuh Demokratis tegas namun juga longgar. Terlepas dari itu semua dalam menjamin hak-hak anak yang lainnya, para orang tua harus menerapkan strategi yang diangap paling cocok dan efektif untuk diterapkan dalam keluarga. Strategi Pemenuhan hak anak dalan keluarga *single mother* dari beberapa kasus di atas terbagi menjadi 3 yaitu: pertama, lebih berfokus pada pemenuhan hak dalam pemberian pengasuhan dan kasih sayang yang baik bagi anak. Strategi kedua, mengutamakan semua kebutuhan anak dimulai dari yang paling pokok Sedangkan yang ketiga, berfokus pada pemberian pendidikan yang baik sejak dini yaitu dalam hal moral, agama maupun pendidikan di sekolah. Meskipun masing-masing *single mother* memiliki pandangan yang berbeda akan tetapi setiap *single mother* selalu berusaha semaksimal mungkin untuk dapat memenuhi hak-hak anak dengan caranya masing-masing.

Bahwasanya Pemenuhan hak anak oleh *single mother* dalam kasus di atas ketika ditinjau dari Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak, semua orang tua yang hidup sebagai *single mother* telah memenuhi hak-hak anak sesuai dengan undang-undang tersebut. Meskipun semua informan belum mengetahui terkait hak-hak anak yang diatur dalam Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan anak. Namun, dalam prakteknya sudah menerapkan dan melakukan usaha dalam memenuhi hak anak tersebut. Hak-hak anak tersebut diatur dalam Pasal 4 hingga Pasal 14, diantaranya: hak untuk hidup, hak mendapatkan identitas, hak beribadah, mendapatkan pengasuhan dari orang tua, hak mendapatkan jaminan kesehatan, hak mendapat pendidikan, hak untuk didengar, hak untuk istirahat, berhak diasuh oleh orang tua.

DAFTAR PUSTAKA

Adib Machrus, dkk. (2017) *Fondasi Keluarga Sakinah: Bacaan Mandiri Calon Pengantin*. Ditjen Bimas Islam Kemenag RI.

Ali Yusuf As-Subki (2010) *Fiqih Keluarga: Pedoman Berkeluarga Dalam Islam*. Jakarta: Amzah.

Bunyamin, M. dan A. H. (2017) *Hukum Perkawinan Islam*. Jawa Barat: Pustaka Setia.

Erika, P. dan H. K. (2019) 'Analisis Dampak Perceraian Orang tua Terhadap Anak Remaja"', *Jurnal Pekerja Sosial ISSN: 2620-3367.*, 2(1).

Evi (2022) *Wawancara Pribadi, Minggu, 10 April 2022, Jam 18.30-18.45 WIB*.

Harmini (2022) *Wawancara Pribadi, Rabu, 30 Maret 2022, Jam 17.00-17.15 WIB*.

Henry (2021) *Wawancara dengan Bayan Desa Babadan, Kecamatan Karangdowo, Kabupaten Klaten. 5 Desember 2021. Jam 10.00-11.00 WIB. Di Kutip dengan izin.*

Observasi penulis pada keluarga *single mother* atas nama Ibu Atik salah Satu warga Desa Babadan RT 04 RW 02, Babadan, Karangdowo.

Ketentuan Umum dalam Pasal 1 huruf g Kompilasi Hukum Islam

Nanik (2022) *Wawancara Pribadi, , Minggu, 10 April 2022, Jam 20.00-20.15 WIB.*

Primayuni., S. (2019) 'Kondisi Kehidupan Wanita Single Parent', *Journal of School Counseling*, 3(4), pp. 7–25.

Said Agil Husein Al-Munawar (2010) *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah.* Jakarta: Kencana.

Sumarni (2022) *Wawancara Pribadi, Rabu, 30 Maret 2022, Jam 16.15-17.30 WIB.*

Suparmi (2022) *Wawancara Pribadi, Rabu, 30 Maret 2022, Jam 09.00-09.30 WIB*.

Titin Suprihatin (2018) 'Dampak Pola Asuh Orang Tua Tunggal (Single Parent Parenting) Terhadap Perkembangan Remaja', *Jurnal Penguatan Keluarga Fakultas Psikologi Universitas Islam Sultan Agung. ISBN: 978-602-5995-04-0. Mei*.

Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1983 Nomor 13)

Warsini. (2022) *Wawancara Pribadi, Rabu, 30 Maret 2022, Jam 08.30-09.00 WIB*.

BAB IV

Tipologi, Aktualitas, dan Problem Metodologis Riset Skripsi Hukum Keluarga Islam

Andi Mardian, Sidik, Sulhani Hermawan, dan
Ah. Kholis Hayatuddin

A. PENDAHULUAN

Skripsi memiliki beberapa makna strategis. Pertama, secara mikro, ia menjadi cermin kualitas akademik/ilmiah mahasiswa,[1] kualitas proses pembelajaran, dan kualitas institusi/Perguruan Tinggi. Dari aspek mahasiswa, skripsi mencerminkan tingkat pemahaman dan penguasaan mahasiswa terhadap kompetensi keilmuan yang ditekuni beserta persoalan metodologisnya. Dari sisi proses pembelajaran, skripsi bisa dijadikan sebagai titik tolak untuk melihat kualitas dan keberhasilan pembelajaran. Dari aspek institusi terkait, skripsi dapat menjadi tolak ukur sejauh mana kualitas akademik institusi tersebut. Kedua, secara makro, skripsi dapat dijadikan cermin untuk melihat sejauh mana sumbangan baik teoritis maupun praktis sebuah karya ilmiah dalam menjawab persoalan-persoalan yang terus berkembang di masyarakat.

Mengingat makna strategisnya itu, maka mengawal kualitas skripsi menjadi mutlak untuk dilakukan. Kualitas yang dimaksud di sini adalah berkisar pada beberapa persoalan berikut: kesesuaian materi skripsi dengan klaster kompetensi keilmuan program studi;

[1] Menjadi tolok ukur akademik/ilmiah, karena skripsi layak disebut sebagai karya ilmia. Kriteria karya ilmiah sebagaimana dikemukakan Maryadi, adalah karya yang memuat dan mengkaji masalah tertentu dengan menggunakan kaidah-kaidah keilmuan. Kaidah keilmuan yang dimaksud di sini adalah: menggunakan metode ilmiah, menggunakan bahasa baku dan tata tulis ilmiah, bersifatt objektif, logis, empiris, sistematik, lugas, jelas, dan konsisten. Lihat Maryadi, "Pengertian dan Kriteria Karya Ilmiah", dalam Harun Joko Prayitno, dkk (ed.), *Pembudayaan Penulisan Karya Ilmiah,* (Surakarta: UMS Press, 2000), hlm. 11-18.

keseimbangan topik kajian antara klaster yang satu dengan yang lainnya dalam sebuah program studi; kepekaannya terhadap persoalan-persoalan baru yang terjadi di masyarakat;[2] dan ketepatan metodologisnya.

Guna mengawal kualitas skripsi dan meningkatkan makna strategisnya itu, kajian hukum Islam dalam skripsi mahasiswa, khususnya pada program studi *al-Aḥwāl asy-Syakhṣiyah* Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta, yang saat ini bertransformasi menjadi Prodi Hukum Keluarga Islam Jurusan Hukum Keluarga dan Hukum Pidana Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Mas Said Surakarta ini dilakukan. Studi ini diarahkan untuk menemukan jawaban beberapa hal berikut: Bagaimana tipologi kajian hukum Islam dalam skripsi mahasiswa program studi *al-Aḥwāl asy-Syakhṣiyah* jurusan Syari'ah STAIN Surakarta (1996-2010). Bagaimana pula adaptabilitasnya terhadap isu-isu mutakhir di masyarakat. Serta apa saja problem-problem metodologisnya.

Kajian ini diharapkan berguna sebagai database informasi tentang tipologi, adaptabilitas terhadap isu-isu mutakhir, dan problem-problem metodologis kajian hukum Islam dalam skripsi mahasiswa, sehingga dapat meminimalisasi persoalan-persoalan di sekitar penulisan skripsi mahasiswa pada Fakultas Syariah. Selain itu diharapkan berguna sebagai bahan pertimbangan bagi para pengambil kebijakan, terkait dengan tipologi kajian, adaptabilitas isu-isu mutakhir dan kesesuaian dengan alur metodologis. Kajian ini juga menjadi data awal yang komprehensif setidaknya sejak berdirinya Fakultas Syariah hingga tahun 2010, dan diharapkan dapat dijadikan model bagi kajian serupa pasca 2010 hingga saat ini sehingga bisa melengkapi database riset skripsi HKI secara keseluruhan.

---

[2] Karya ilmiah baik skripsi atau penelitian di Perguruan Tinggi Islam, menurut Qadri Azizy, sudah seharusnya peka terhadap isu mutakhir. Hal ini dimaksudkan agar karya ilmiah di PTAI bisa berkembang dapat turut mencari jalan keluar persoalan-persoalan yang terjadi di masyarakat. Lihat Qadri Azizy, "Strategi Pengembangan Akademik: Orientasi Prioritas Program", dalam Adnan Mahmud dkk. (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia,* Cet. 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

Kajian ini merupakan kajian literer yang bersifat deskriptif kualitatif. Sumber primernya adalah seluruh skripsi mahasiswa Program Studi *al-Aḥwāl asy-Syakhṣiyah* Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta sejak tahun 1996-2010 (374 skripsi). Sumber utama lainnya adalah buku pedoman penulisan skripsi Jurusan Syari'ah tahun 1996 dan 2006. Data dikumpulkan dengan teknik dokumentasi. Dokumen-dokumen skripsi diinventarisir satu persatu dan dikelompokkan berdasarkan tahun kelulusan. Data tersebut dikelompokkan menjadi tiga bagian: Tipologi, Aktualitas Isu, dan Problem metodologis. Data-data yang terkumpul dan telah dikategorisasikan, dianalisis secara induktif dengan metode analisis isi (*content analysis*). Hasil-hasil analisis tersebut dikemukakan secara deskriptif analitis per-angkatan kelulusan.

B. LANDASAN TEORI

1. Tipologi Kajian Hukum Islam

Tipologi kajian hukum, termasuk hukum Islam, dapat dilihat dari sudut pandang eksistensinya dan dari sudut pandang materinya yang terkait dengan pranata sosial. Dari sudut pandang eksistensinya, kajian hukum (Islam) dapat dipilah menjadi kajian hukum (Islam) yang bersifat normatif dan kajian hukum (Islam) yang bersifat sosiologis.[3]

Klaster kajian hukum (Islam) normatif meliputi kajian atas ketentuan-ketentuan hukum yang termaktub di dalam *naṣṣ* (*law in book*). Pada aspek ini, bentuk klaster kajian hukum (Islam) dapat berupa kajian-kajian berikut:[4] Kajian inventarisasi peraturan hukum; Kajian asas-asas dan doktrin hukum; Kajian hukum klinis; Kajian sistematika hukum; Kajian sinkronisasi hukum; Kajian perbandingan hukum; dan Kajian sejarah hukum. Sedangkan

[3] Pemilahan kajian hukum secara sosiologis dan kajian hukum secara normatif ini dapat dilihat antara lain dalam Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* Cet. 2, (Yogyakarta: UII Press, 2001) dan Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1997).

[4] Uraian ini didasarkan pada Mu'allim dan Yusdani (hlm. 94-95) dengan dilengkapi uraian dari Sunggono (hlm. 83-102).

klaster kajian hukum Islam sosiologis, meliputi kajian hukum Islam yang bersinggungan dengan realitas sosial (*law in action*). Pada ranah ini, kajian hukum Islam dapat berupa beberapa kajian berikut: kajian tentang efektifitas hukum Islam di masyarakat; kajian tentang dampak hukum Islam terhadap kehidupan sosial; kajian tentang struktur hukum (kelembagaan hukum Islam); kajian tentang identifikasi hukum di masyarakat, dan lain-lain.[5]

Selanjutnya, dari sudut pandang materi hukum dan kaitannya dengan pranata sosial, kalster kajian hukum Islam, sebagaimana dikemukakan Cik Hasan Bisri, dapat dikelompok ke dalam beberapa klaster berikut: dimensi syari'ah, dimensi fiqih, dimensi ilmu, dimensi fatwa, dimensi *niẓām*, dimensi *qānūn,* dimensi *qaḍa,* dan dimensi adat.[6] Selanjutnya, untuk memudahkan melihat klasifikasi kajian hukum Islam dan penjelasan masing-masing dimensi kajian, dapat dilihat pada tabel peta kajian hukum Islam sebagai berikut:

TABEL - PETA KAJIAN HUKUM ISLAM

SUDUT PANDANG	BENTUK	DEFINISI	MACAM/CONTOH
I. EKSISTENSI HUKUM	**(1) NORMATIF *(Law in Book)***	Aturan/ norma hukum yang mengatur kehidupan masyarakat.	1. Inventarisasi peraturan hukum. 2. Penelitian asas dan doktrin hukum. Contoh: Menemukan kaidah fiqih. 3. Penelitian hukum klisnis (*legal research*). Contoh: Mencari ketentuan hukum untuk memecahkan kasus tertentu (ijtihad *lughāwī* dan *istiṣlāhī*). 4. Penelitian sistimatika hukum. 5. Penelitian sinkronisasi hukum. Contoh: Melihat sinkron tidaknya hukum dengan aturan hukum lain secara vertikal/horizontal (*ta'āruḍ al-adillah*).

[5] Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi*..., hlm. 119-132.

[6] Lihat Cik Hasan Bisri, "Pengembangan Wilayah Penelitian Hukum Islam", dalam *Mimbar Studi,* No. 1, Tahun XXIII, September-Desember 1999.

SUDUT PANDANG	BENTUK	DEFINISI	MACAM/CONTOH
	(2) SOSIOLOGIS *(Law in Action)*	Hukum sebagaimana dipraktikkan di masyarakat.	1. Meneliti efektifitas hukum. Apakah hukum benar-benar diterapkan di masyarakat (misalnya: apakah UU Zakat benar-benar diterapkan atau tidak). 2. Meneliti dampak hukum. Bagaimana efek, baik posistif (perubahan) atau negatif (benturan), dari pemberlakuan hukum (Misal: Dampak UU Perkawinan terhadap pranata keluarga). 3. Meneliti struktur hukum. Meneliti lembaga-lembaga hukum (peradilan agama, peradilan tinggi agama, dll.). 4. Meneliti identifikasi hukum. Melihat perilaku hukum lalu diidentifikasi dengan hukum yang ada (misalnya: sudah sesuaikah praktik perkawinan dengan UU Perkawinan).

II. MATERI HUKUM	**(1) Dimensi Syari'ah**	Penelusuran *khiṭāb syar'ī* dari ayat dan hadis hukum (keluarga)	Tafsir ayat dan hadis hukum sekitar persoalan hukum keluarga.
	(2) Dimensi Ilmu	Upaya penggalian hukum (*istinbāṭ al-aḥkām*)	Kaidah fiqih dan *uṣūl al-fiqh*, kaidah *lughāwiyah*, kaidah syar'iyah, dll.
	(3) Dimensi Fiqih	Produk penalaran fuqaha yang dideduksi dari *naṣṣ*.	Berbagai produk pemahaman ulama terhadap *naṣṣ*.
	(4) Dimensi Fatwa	Prosedur dan produk fatwa sebagai respon perubahan sosial.	Berbagai persoalan fiqih dan fatwa kontemporer tentang hukum Islam.

	(5) Dimensi *Niẓām* dan *Qānūn*	Terkait legislasi dan produk UU yang bersumber dari fiqih.	Legislasi dan UU yang bersumber dari fiqih, seperti: politik hukum, sosialisasi, UU zakat, dll.
	(6) Dimensi *Qaḍā'*	Penerapan hukum Islam oleh peradilan.	Produk putusan pengadilan dalam bidang hukum keluarga.
	(7) Dimensi Adat	Interaksi hukum Islam dan hukum lokal dalam aktifitas masyarakat.	Pola penetapan atau pelaksanaan hukum oleh masyarakat tertentu (misal: kewarisan adat dan perkawinan adat).

1. Aktualitas Kajian Hukum Islam

Salah satu asas umum pembentukan kurikulum adalah asas sosial. Maksudnya, berdasarkan asas sosial tersebut kurikulum pendidikan Islam harus mengacu ke arah realisasi individu dalam masyarakat. Hal itu dimaksudkan agar *output* pendidikan Islam adalah manusia-manusia yang mampu mengambil peran dalam masyarakat dan kebudayaan dalam konteks kehidupan zamannya.[7]

Dalam konteks karya skripsi, maka sudah seharusnya ia juga selaras dengan kurikulum yang dicanangkan oleh penyelenggara Program Studi. Jika kurikulum disusun agar selaras dengan perubahan sosial, maka sudah seharusnya pula kajian hukum Islam dalam skripsi menyeleraskannya dengan perubahan sosial. Sehingga, karya-karya yang dihasilkan memiliki relevansi dan sumbangsih bagi perkembangan keilmuan dan mencari solusi persoalan di masyarakat.

Dalam hal skripsi di Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta, adaptabilitas (aktualitas) terhadap isu-isu kontemporer setidaknya dapat dilihat dalam beberapa isu berikut: Gender, Korupsi, Kekerasan Dalam Rumah Tangga, *Trafficking*, Sekularisme, Pluralisme, dan Liberalisme (Sepilis), Aliran Sesat,

[7]Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam: Pendekatan Historis, Teoritis dan Praktis*, Cet. 1, (Jakarta: Ciputat Pers, 2002), hlm. 58.

Tokoh Modern, Terorisme, Legislasi Perundang-undangan, Fatwa dan Fiqih Kontemporer, Problematika Perkawinan Modern, Problematika Peradilan Modern. Isu-isu tersebut dipilih dengan pertimbangan bahwa dalam kisaran tahun 1997-2010, tahun di mana karya-karya skripsi di Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta dihasilkan, isu-isu tersebutlah setidaknya yang mencuat ke permukaan sebagai isu-isu aktual. Karenanya, kajian ini akan melihat sejauhmana isu-isu tersebut diadaptasi dalam skripsi mahasiswa.

2. Metodologi Kajian Hukum Islam

Belakangan ini, metodologi kajian hukum Islam telah mengalami perkembangan yang signifikan. Tuntutan perubahan di masyarakat dan kompleksitas problem sosial keagamaan, memaksa kajian hukum Islam membuka diri terhadap berbagai pendekatan dan metodologi. Bila sebelumnya kajian hukum Islam selalu menggunakan metode deduktif normatif doktriner, saat ini kajian hukum Islam telah berkembangan ke arah metode induktif historis sosiologis dengan pendekatan integratif dari berbagai sudut pandang ilmu.[8] Pendekatan demikian dipilih agar hukum Islam dapat lebih terimplementasikan dan membawa rahmat secara universal. Di samping aspek metodologi sebagaiamana di atas, tidak kalah pentingnya adalah metodologi yang terkait dengan tata tulis dan format.

Dalam konteks Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta, ketentuan metodologis ini mengalami beberapa perubahan. Sejak tahun 1997 sampai tahun 2005, pedoman penulisan skripsi yang digunakan adalah "Pedoman Penulisan Skripsi Mahasiswa Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Surakarta" yang dibuat tahun 1996. Pedoman ini

[8]Tentang pendekatan integratif dalam kajian Islam ini, lihat misalnya Amin Abdullah, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik)", dalam Amin Abdullah dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum,* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003).

memiliki beberapa perbedaan format jika dibanding dengan pedoman terbaru tahun 2006. Menurut pedoman ini (1996), penulisan rujukan dapat memilih antara menggunakan *footnote* atau menggunakan *inclusive note.* Dengan catatan, dalam menulis *footnote,* judul buku tidak dicetak miring dan diberi garis bawah.[9] Dalam pedoman ini (1996), penulisan daftar pustaka juga sedikit berbeda. Daftar pustaka ditulis dengan format berikut:

Van Der Burght, Gregor

1995 Hukum Waris, F. Tengker (penterjemah), Bandung: Penerbit PT. Citra Aditya Bakti.

Berbeda dengan pedoman 1996 tersebut, sejak tahun 2006,[10] terdapat pedoman penulisan yang baru. Dengan penekanan yang berbeda pada keharusan menggunakan model *footnote* dalam menulis rujukan, dengan format sebagai berikut:

Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama Dalam Islam*, terj. Taufiq Ismail, (Jakarta: Tinta Mas, 1996), hlm. 6.

Sedangkan penulisan daftar pustakanya, dengan format berikut:

Arifin, Bustanul, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya***,** Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Tampaknya, hanya ketentuan terkait penulisan rujukan dan daftar pustaka yang memiliki perbedaan signifikan antara ketentuan penulisan skripsi tahun 1996 dengan ketentuan penulisan skripsi tahun 2006. Selebihnya, relatif memiliki kesamaan. Namun demikian, di lapangan, implementasi metodologis ini seringkali tidak dilaksanakan sebagaimana

---

[9] Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Skripsi Mahasiswa Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Surakarta,* (Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Surakarta, 1996).

[10] Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Proposal dan Skripsi Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta,* (Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta, 2006).

seharusnya. Karenanya perlu diinventarisir apa saja aspek-aspek metodolgis yang tidak dipenuhi tersebut.

Dalam konteks skripsi pada Program Studi *al-Aḥwāl asy-Syakhṣiyah* Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta, problem metodologi yang perlu diidentifikasi setidaknya meliputi problem tata tulis dan problem metode. Problem tata tulis meliputi: Tata Bahasa, Tata Kalimat, Transliterasi, Footnote, Daftar Pustaka, Plagiasi. Sedangkan yang terkait dengan problem metode meliputi: Rumusan Masalah, Tujuan-Kegunaan, Telaah Pustaka, Kerangka Teori, Sistematika, Kesimpulan, Jenis Penelitian, Sumber Data, Pengumpulan Data, dan Analisis Data.

C. PEMBAHASAN DAN ANALISA

1. Data Skripsi Prodi Al-Aḥwāl Asy-Syakhṣiyah (1996-2010)

Prodi AS Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta memiliki kompetensi antaralain: Menguasai Hukum Islam, khususnya di bidang hukum keluarga; Menguasai Hukum Positif, khususnya di bidang hukum keluarga; Menguasai dasar-dasar ilmiah dan kemahiran kerja untuk mengembangkan hukum dan ilmu hukum; Memiliki kepekaan terhadap masalah-masalah hukum (Islam), keadilan dan kemasyarakatan; Memiliki kemampuan menganalisis masalah-masalah hukum (Islam) dan kemasyarakatan; dan Memiliki kemampuan menggunakan hukum sebagai sarana untuk memecahkan problem kemasyarakatan.

Untuk membantu mewujudkan kompetensi keilmuan sebagaimana dimaksud, mahasiswa Prodi AS diwajibkan menyususn skripsi sebagai syarat memenuhi tugas akhir guna mendapat gelar sarjana di bidang *al-Aḥwāl asy-Syakhṣiyah.* Skripsi yang disusun tersebut disyaratkan agar sejalan dengan kompetensi Prodi sebagaimana telah disebutkan. Sejak keberadaannya (1992), Prodi AS (pada awalnya disebut Jurusan/Prodi Peradilan Agama/PA) ini telah menghasilkan karya skripsi sejak tahun 1996. Sampai saat ini (2010), prodi ini telah menghasilkan skripsi sebanyak 374 judul.

2. Tipologi Skripsi Prodi Al-Aḥwāl Asy-Syakhṣiyah (1996-2010)

a. Tipologi Skripsi Tahun 1996

Pada tahun 1996, terdapat 2 skripsi. Secara substansi, 50% normatif, dan 50% nya sosiologis. Secara materi, kajian dimensi *fatwa* 50%. Sementara itu, kajian dimensi *adat* dan dimensi *fiqh* 50%. Dengan demikian, skripsi Peradilan Agama (sekarang AS) tahun 1996, kajian normatif yang hendak menelusuri ketentuan hukum dari fiqih, fatwa dan perundang-undangan (50%) berimbang dengan kajian sosiologis yang menelusuri persepsi masyarakat dan fiqih (50%).

b. Tipologi Skripsi Tahun 1997

Pada tahun 1997, terdapat 10 skripsi. Secara substansi, 60% normatif, dan 40% nya sosiologis. Secara materi, kajian persoalan fiqih mendominasi dengan 60%. Lalu dimensi *qaḍā'* 50%, kajian dimensi *qānūn* 30%, kajian dimensi *'ilm* 30%, kajian dimensi *adat* dan dimensi *syarī'ah* 10%, dan kajian dimensi *fatwa* 0%. Dengan demikian, skripsi tahun 1997 didominasi kajian normatif (60%).

c. Tipologi Skripsi Tahun 1998

Pada tahun 1998, terdapat 17 skripsi. Secara substansi, 88,2% normatif, dan 11,8% nya sosiologis. Secara materi, kajian fiqih mendominasi dengan 88,2%. Lalu kajian dimensi *qānūn* 58,8%, kajian dimensi *adat* dan dimensi *syari'ah* 23,5%, dan kajian dimensi *qaḍā'* 11,8%. Terakhir, pembahasan dimensi *'ilm* dan dimensi *fatwa* 0%. Dengan demikian, skripsi tahun 1997, didominasi kajian normatif (88,2%).

d. Tipologi Skripsi Tahun 1999

Pada tahun 1999, terdapat 34 skripsi. Secara substansi, 59% normatif, dan 41% nya sosiologis. Secara materi,

kajian fiqih mendominasi dengan 68%. Lalu diikuti kajian dimensi *qānūn* 50%, kajian dimensi *adat*, dimensi *syari'ah* 24%, dan dimensi *qaḍā'* masing-masing 21%, dimensi *'ilm* 18%, dan dimensi *fatwa* 15%. Dengan demikian, skripsi tahun 1999, didominasi kajian normatif (59%).

e. Tipologi Skripsi Tahun 2000

Pada tahun 2000, terdapat 23 skripsi. Secara substansi, 82,6% normatif, dan 17,4% nya sosiologis. Secara materi, kajian dimensi *fiqh* mendominasi dengan 65,2%. Selanjutnya, kajian dimensi *qānūn* 39,1%, kajian dimensi *qaḍā'* 30,4%, kajian dimensi *syari'ah* 26,1%, dan 13,1% kajian dimensi *fatwa*. Sedangkan terakhir adalah kajian dimensi *'ilm* dan kajian dimensi *adat* sebanyak 8,7%. Dengan demikian, skripsi tahun 2000 didominasi kajian normatif (82,6%).

f. Tipologi Skripsi Tahun 2001

Pada tahun 2001, terdapat 45 skripsi. Secara substansi, 80% normatif, dan 20% nya sosiologis. Secara materi, kajian dimensi *fiqh* mendominasi dengan 64,4%. Selanjutnya, kajian dimensi *qānūn* 46,7%, kajian dimensi *qaḍā'* 26,7%, kajian dimensi *syari'ah* dan kajian dimensi *fatwa* seimbang dengan jumlah 17,8%. Kemudian, kajian dimensi *'ilm* 15,6%. Terakhir adalah kajian dimensi *adat* 11,11%. Dengan demikian, skripsi tahun 2001, didominasi kajian normatif (80%).

g. Tipologi Skripsi Tahun 2002

Pada tahun 2002, terdapat 31 skripsi. Secara substansi, 100% normatif. Secara materi, kajian dimensi *fiqh* mendominasi dengan 58,06%. Setelahnya, kajian dimensi *'ilm* 6,45%, dan 3, 22% kajian dimensi *qānūn*. Terakhir, kajian dimensi *qaḍā* 32,26%. Dengan demikian, skripsi tahun 2002 didominasi kajian normatif (100%).

h. Tipologi Skripsi Tahun 2003

Pada tahun 2003, terdapat 49 skripsi. Secara substansi, 91,84% normatif. Sementara kajian sosiologis 4,08%. Secara materi, kajian dimensi syari'ah 4,08%, dan dimensi *fiqh* menempati rating tertinggi dengan 44,9%. Sedangkan kajian dimensi *qaḍā* 36,73%. Selanjutnya, kajian dimensi *'ilm* 6,12%. Lalu kajian dimensi *qānūn* 4,08%. Dengan demikian, skripsi tahun 2003, didominasi kajian normatif (91,84%).

i. Tipologi Skripsi Tahun 2004

Pada tahun 2004, terdapat 39 skripsi. Secara substansi, 97,44% normatif dan 2,564% nya sosiologis. Secara materi, kajian dimensi *fiqh* 30,77%, dimensi *'ilm* 12,82%, dimensi fatwa 2,56%, dimensi *qānūn* 17,95% dan dimensi *qaḍā* 35,9%. Dengan demikian, skripsi pada tahun 2004 didominasi kajian normatif (97,44%).

j. Tipologi Skripsi Tahun 2005

Pada tahun 2005, terdapat 38 skripsi. Secara substansi, sebanyak 94,74% normatif dan 5,26% sosiologis. Secara materi, kajian dimensi fiqih 55,26%, dimensi *'ilm* sebanyak 7,895%, dimensi *qānūn* 13,16% dan dimensi *qaḍā* 18,42%. Jadi, skripsi tahun 2005 didominasi kajian normatif (94,74%).

k. Tipologi Skripsi Tahun 2006

Pada tahun 2006, terdapat 23 skripsi. Secara substansi, 100% normatif. Sementara kajian sosiologis tidak ada sekali. Secara materi, kajian perundang-undangan menempati rating tertinggi dengan 47, 8%. Kemudian kajian dimensi *fiqh* 39, 1%, dimensi *'ilm* 34, 8%, dimensi fatwa 30, 4%, dimensi *qaḍā* 21, 7%, dan dimensi adat 13%. Sementara, kajian dimensi syari'ah tidak ada (0%). Dengan demikian, skripsi tahun 2006 didominasi kajian normatif (100%).

l. Tipologi Skripsi Tahun 2007

Pada tahun 2007, terdapat 19 skripsi. Secara substansi, 94, 7% normatif. dan 5, 26% nya sosiologis. Secara materi, kajian dimensi *qānūn* menempati rating tertinggi dengan 57, 9%. Disusul kajian dimensi *'ilm* 47, 4%, dimensi fatwa 26, 3%, dimensi *fiqh* 15, 8%, dan dimensi *qaḍā* dan adat masing-masing 5, 26%. Sedangkan dimensi syari'ah, tidak dilakukan sama sekali (0%). Dengan demikian, skripsi tahun 2007, didominasi kajian normatif (94, 7%).

m. Tipologi Skripsi Tahun 2008

Pada tahun 2008, terdapat 21 skripsi. Secara substansi, 85,7% normatif, dan 14,3% sosiologis. Secara materi, kajian dimensi *'ilm* mendominasi dengan jumlah 28,6%. Lalu kajian dimensi *qaḍā'* 23,8%, kajian dimensi *fatwa* 19%, kajian dimensi *qānūn* 14,3%, kajian dimensi *adat* dan *fiqh* 9,52%. Terakhir, sebanyak 0% kajian dimensi *syari'ah.* Dengan demikian, skripsi tahun 2008 didominasi kajian normatif (85,7%).

n. Tipologi Skripsi Tahun 2009

Pada tahun 2009, terdapat 20 skripsi. Secara substansi, 95% normatif, dan sisanya 5% sosiologis. Secara materi, didominasi oleh kajian dimensi *qānūn* (50%). Kemudian kajian dimensi *fatwa* (35%), dimensi *qaḍā'* (30)%, dimensi *fiqh* (25%). Terakhir, kajian dimensi *'ilm* (20%). Sementara, kajian dimensi *syari'ah* dan *adat,* tidak diminati sama sekali. Dengan demikian, skripsi tahun 2009, didominasi kajian normatif (90%).

o. Tipologi Skripsi Tahun 2010

Pada tahun 2010, terdapat 5 skripsi. Secara substansi, 100% normatif, dan tidak terdapat kajian sosiologis. Secara materi, didominasi kajian dimensi *'ilm* sebanyak 80%. Kemudian diikuti 20% kajian dimensi *fiqh, fatwa,* dan *adat.* Sedangkan kajian yang terkait dengan

dimensi *syari'ah* dan dimensi *qaḍā'* tidak ada yang melakukannya sama sekali.

3. Aktualitas Isu Skripsi Prodi Al-Aḥwāl Asy-Syakhṣiyah (1996-2010)

a. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 1996

Pada tahun 1996 terdapat dua skripsi. Keduanya mengangkat kajian Fatwa dan Fiqih Kontemporer (100%). Sedangkan isu-isu aktual lain seperti Gender, Korupsi, *Trafficking,* KDRT, Sekularisme-Liberalisme (Sepilis), Aliran Sesat, Tokoh Modern, Terorisme, Problem Peradilan Modern dan Legislasi belum dikaji. Data ini menunjukkan bahwa pada 1996, kajian-kajian aktual lainnya belum tersentuh. Namun, di tahun ini sudah mulai membahas kajian permasalahan kontemporer.

b. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 1997

Pada tahun 1997 terdapat 10 skripsi. Pembahasan Fatwa dan Fiqih Kontemporer dan Problem Peradilan Modern terdapat pada 5 skripsi (50%), isu Problem Perkawinan Modern 3 skripsi (30%), dan isu Gender dan Tokoh Modern 1 skripsi (10%). Sedangkan isu-isu aktual lain seperti Korupsi, *Trafficking,* KDRT, Sepilis, Aliran Sesat, Terorisme, dan Legislasi Perundang-Undangan belum dikaji. Data ini menunjukkan bahwa pada tahun 1997 sudah mulai diakses beberapa isu aktual, meskipun masih didominasi isu Fatwa dan Fiqih Kontemporer serta isu Problem Peradilan Modern.

c. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 1998

Pada tahun 1998, terdapat 17 skripsi. Isu aktual yang paling banyak dibahas adalah Problem Perkawinan Modern yakni 10 skripsi (58,8%). Diikuti isu Fatwa dan Fiqih Kontemporer 9 skripsi (52,9%), 4 judul skripsi

(23,5%) memuat isu Problem Peradilan Modern dan 1 judul skripsi (5,9%) memuat isu Sepilis, dan isu-isu Gender dan Tokoh Modern 1 skripsi (10%). Sedangkan isu-isu aktual lain seperti Korupsi, *Trafficking,* KDRT, Terorisme, Aliran Sesat, dan Legislasi Perundang-Undangan tidak dikaji. Ini menunjukkan bahwa isu Problem Perkawinan Modern mendominasi kajian skripsi.

d. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 1999

Tahun 1999 terdapat 34 skripsi. Isu Fatwa dan Fiqih Kontemporer dan isu Problem Perkawinan Modern dibahas 16 skripsi (47,1%). Isu Problem Peradilan Modern 7 skripsi (20,6%), isu Gender 4 skripsi (11,8%), isu Tokoh Modern 2 skripsi (5,9%) dan isu Legislasi Perundang-Undangan 1 skripsi (2,9%). Sedangkan isu-isu Korupsi, *Trafficking,* KDRT, Sepilis, Terorisme, dan Aliran Sesat tidak ada yang dikaji. Data ini menunjukkan bahwa pada tahun 1999, isu yang mendominasi adalah Problem Perkawinan Modern dan Fatwa & Fiqih Kontemporer. Isu aktual yang belum diangkat sama sekali adalah Korupsi, *Trafficking,* KDRT, Terorisme dan Aliran Sesat.

e. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2000

Tahun 2000 terdapat 23 skripsi. Isu Problem Perkawinan Modern terdapat pada 16 skripsi (60,9%). Isu Fatwa dan Fiqih Kontemporer serta isu Problem Peradilan Modern 10 skripsi (43,5%). Disusul isu Gender 2 skripsi (8,7%) dan isu Tokoh Modern 1 skripsi (4,3%). Sedangkan isu Korupsi, *Trafficking,* KDRT, Sepilis, Terorisme, Aliran Sesat, dan Legislasi Perundang-Undangan tidak dikaji. Data ini menunjukkan bahwa skripsi tahun 2000, didominasi isu Problem Perkawinan Modern. Isu Korupsi,

Trafficking, KDRT, Terorisme dan Aliran Sesat juga masih belum dibahas.

f. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2001

Pada tahun 2001, terdapat 45 skripsi. Isu Problematika Perkawinan Modern dikaji 20 skripsi (44,4%). Diikuti isu Fatwa dan Fiqih Kontemporer 19 skripsi (42,2%) dan isu Problematika Peradilan Modern 16 skripsi (35,6%). Selanjutnya, isu Gender 3 skripsi (6,7%) dan isu KDRT dan Legislasi Perundang-Undangan 2 skripsi (4,4%). Kemudian, isu Tokoh Modern 1 skripsi (2,2%). Sedangkan isu Korupsi, *Trafficking*, Sepilis, Aliran Sesat dan Terorisme tidak dikaji. Data ini menunjukkan bahwa isu Problematika Perkawinan Modern masih tetap mendominasi. Sementara, isu Korupsi, *Trafficking*, Aliran Sesat dan Terorisme masih belum dibahas.

g. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2002

Dari 31 skripsi pada tahun 2002 ini, 25,80% merupakan kajian Persoalan Peradilan Modern. Kemudian, kajian problematika perkawinan modern 22,58%, kajian fatwa kontemporer 9,67% dan kajian Legislasi Perundang-undangan 3,22%. Sedangkan isu-isu aktual lain seperti *Trafficking,* Aliran Sesat, Tokoh Modern, Terorisme, dan Legislasi belum dikaji. Data ini menandakan minat terhadap kajian-kajian aktual didominasi kajian Peradilan Modern dan Perkawinan Modern.

h. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2003

Dari 47 skripsi pada tahun 2003 ini, 23,40% merupakan kajian Persoalan Peradilan Modern. Kemudian, kajian fatwa kontemporer 17,02%, kajian perkawinan modern dan Legislasi Perundang-undangan 8,51%, kajian tokoh modern 4,25% dan permasalahan Gender dan KDRT masing-masing

2,12%. Sedangkan isu-isu aktual lain seperti *Trafficking,* Aliran Sesat dan Terorisme belum dikaji. Data ini menandakan, minat terhadap kajian-kajian aktual didominasi kajian Persoalan Peradilan Modern dan Persoalan Fatwa Kontemporer.

i. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2004

Dari 39 skripsi pada tahun 2004 ini, 23,07% merupakan kajian Persoalan Peradilan Modern. Kemudian, kajian problematika perkawinan modern dan kajian fatwa kontemporer masing-masing 17,94%, kajian Legislasi Perundang-undangan 10,25% dan kajian permasalahan Tokoh Modern, Terorisme dan Gender, masing-masing 2,56%. Sedangkan isu-isu aktual lain seperti *Trafficking* dan Aliran Sesat belum dikaji. Data ini menandakan minat terhadap kajian-kajian aktual didominasi dalam kajian Persoalan Peradilan Modern, Persoalan Fatwa Konteporer, dan Persoalan Perkawinan Modern.

j. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2005

Dari 38 skripsi pada tahun 2005 ini, 42,10% merupakan kajian Fatwa Kontemporer. Kemudian, kajian problematika peradilan modern 10,52%, kajian Legislasi Undang-undang 5,26%, dan kajian Problematika Perkawinan Modern, Tokoh Modern, KDRT dan Gender, masing-masing 2,63%. Sedangkan isu-isu aktual lain seperti *Trafficking,* Aliran Sesat dan Terorisme belum diangkat. Ini berarti, minat terhadap kajian-kajian aktual didominasi kajian Persoalan Fatwa Kontemporer dan Persoalan Peradilan Modern.

k. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2006

Dari 23 skripsi pada tahun 2006 ini, 56, 52% merupakan kajian Persoalan Perkawinan Modern dan Persoalan Fatwa Fikih Kontemporer. Kemudian, kajian persoalan Adat dan Gender 8, 69%, kajian korupsi dan

sepilis 4, 34%. Sedangkan isu aktual lain seperti *Trafficking,* Aliran Sesat, Tokoh Modern, Terorisme, dan Legislasi belum dikaji. Ini berarti, minat terhadap kajian aktual, didominasi kajian Perkawinan dan Fatwa Fikih Kontemporer.

l. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2007

Dari 19 skripsi pada tahun 2007 ini, 57, 89% merupakan kajian Persoalan Fatwa Fikih Kontemporer. Kemudian kajian Adat 36, 84%, kajian Problem Perkawinan Modern 21, 05%, dan kajian Gender, Korupsi, KDRT, dan Legislasi Perundangan, masing-masing 5, 26%. Sedangkan isu-isu aktual lain seperti *Trafficking,* Aliran Sesat, Tokoh Modern, dan Terorisme belum dibahas. Data ini menandakan bahwa minat terhadap kajian-kajian aktual didominasi kajian Fatwa Fikih Kontemporer.

m. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2008

Dari 21 skripsi pada tahun 2008 ini, 28, 57% merupakan kajian Persoalan Perkawinan Modern dan persoalan Peradilan Modern. Kemudian kajian persoalan Fiqih dan Fatwa Kontemporer 23, 81%, dan kajian KDRT 4, 76%. Sedangkan kajian lain seperti Gender, Korupsi, *Trafficking,* Sepilis, Aliran Sesat, Tokoh Modern, Terorisme, dan Legislasi belum dikaji. Data ini menandakan tidak meratanya minat terhadap kajian-kajian aktual. Di samping itu, minat kajian masih terkotak pada isu peradilan dan perkawinan.

n. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2009

Pada tahun 2009 ini, aktualitas isu masih didominasi oleh kajian persoalan perkawinan (65%). Kemudian kajian peradilan 40%, kajian persoalan fiqih dan fatwa

kontemporer 35%, kajian gender 10%, dan kajian tokoh modern 5%. Sedangkan kajian lainnya seperti Korupsi, *Trafficking,* Sepilis, Aliran Sesat, Terorisme, dan Legislasi belum dikaji.

o. Aktualitas Isu Skripsi Tahun 2010

Dari 5 judul skripsi pada tahun 2010, kajian terhadap isu perkawinan masih mendominasi sebanyak 40%. Isu persoalan fiqih dan fatwa kontemporer juga sebanyak 40%. Lalu isu pemikiran tokoh modern sebanyak 20%. Yang menarik, pada tahun ini, persoalan peradilan sudah tidak lagi mendominasi. Namun demikian, persoalan-persoalan aktual lainnya masih belum mendapatkan perhatian secara merata. Pada tahun ini, persoalan aktual seperti: Gender, Korupsi, *Trafficking,* Sepilis, Aliran Sesat, Terorisme, Legislasi Perundang-Undangan dan Peradilan belum dikaji.

4. Problem Metodologis Skripsi Prodi *Al-Aḥwāl Asy-Syakhṣiyah* (1996-2010)

a. Problem Metodologis Skripsi Tahun 1996 dan Tahun 1997

Skripsi tahun 1996 dan 1997 problem metodologisnya tidak bisa diidentifikasi. Ini karena skripsi pada tahun tersebut tidak ditemukan di perpustakaan jurusan Syari'ah. Ketiadaan skripsi tersebut, menurut salah satu alumninya (Moh. Julijanto yang lulus pada tahun 1997), dikarenakan mahasiswa yang lulus munaqasyah tidak menyerahkan skripsi kepada perpustakaan jurusan. Selain itu, wisuda pada tahun 1996 menurut salah satu alumninya (Ahmad Hafidh yang sekarang menjadi dosen di Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta) diikutkan di IAIN Walisongo Semarang.

b. Problem Metodologis Skripsi Tahun 1998

Terdapat satu Skripsi yang ditemukan tahun 1998. Problem metodologis yang dijumpai terkait dengan tata kalimat, transliterasi, dan penulisan *footnote*. Khusus terkait dengan *footnote*, penyusun skripsi menggunakan *inclusive note*, bertabrakan dengan aturan penulisan skripsi yang ada yang menggunakan *footnote*. Selain itu, problem metodologis lainnya adalah terkait telaah pustaka, kesimpulan, dan analisis data. Telaah pustaka tidak dicantumkan di dalam skripsi ini. Kesimpulan yang dibuat terlalu ringkas dan tidak mencerminkan pembahasan. Sedangkan analisis data, tidak mengarah kepada jawaban atas pertanyaan rumusan masalah.

c. Problem Metodologis Skripsi Tahun 1999

Pada tahun 1999, dari 21 (mestinya berjumlah 34) skripsi, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah: Telaah Pustaka (52,9%), Tata Bahasa (38%), Transliterasi (38%), Tata Kalimat (32%), *Footnote* (26%), Analisis Data (23,5%), Rumusan Masalah (17,6%), Kerangka Teori (14,7%), Sistematika (14,7%), Kesimpulan (14,7%), Sumber Data (14,7%), Pengumpulan Data (8,8%), Daftar Pustaka (5,9%), Plagiasi (2,9%), Jenis Penelitian (2,9%), dan Tujuan Kegunaan (0%). Jadi, terlihat bahwa kesalahan metodologis yang paling menonjol adalah telaah pustaka (52,9%).

d. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2000

Dari 23 skripsi pada tahun 2000, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah: Telaah Pustaka (65%), Tata Kalimat (61%), Tata Transliterasi (57%), Tata Bahasa (52%), *Footnote* (22%), Kerangka Teori (22%), Analisis Data (21, 7%), Rumusan Masalah (4,3%), Tujuan Kegunaan (4,3%), Kesimpulan (4,3%),

Sistematika (0%), Jenis Penelitian (0%), Sumber Data (0%), dan Pengumpulan Data (0%). Jadi, terlihat bahwa kesalahan metodologis yang paling menonjol adalah telaah pustaka (65%).

e. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2001

Dari 23 skripsi pada tahun 2001, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah dalam aspek transliterasi, sebanyak (78%).

f. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2002

Dari 31 judul skripsi pada tahun 2002, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah: Transliterasi (32, 26%), Tata Bahasa (3, 226%), Tata Kalimat (3,226%), Daftar Pustaka (38,71%), *Footnote* (38,71%), Tujuan Kegunaan (3,226%), Kerangka Teori (22,6%), Sistematika (25,8%), Kesimpulan (32,3%), Analisis Data (3,23%), Sumber Data (3,23%), Rumusan Masalah (12,9%), Tehnik Pengumpulan Data (0%), Jenis Penelitian (9,68%), Plagiat (0%), dan Telaah Pustaka (32,3%). Dari data ini, terlihat bahwa kesalahan metodologis yang paling menonjol adalah daftar pustaka dan *footnote* sebanyak (38,71%).

g. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2003

Dari 47 skripsi pada tahun 2003, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah: Transliterasi (14,89%), Tata Bahasa (2,12%), Tata Kalimat (2,12%), Daftar Pustaka (0%), *Footnote* (55,32%), Tujuan Kegunaan (2,12%), Kerangka Teori (2,13%), Sistematika (51,1%), Kesimpulan (36,2%), Analisis Data (21,13%), Sumber Data (0%), Rumusan Masalah (10,6%), Tehnik Pengumpulan Data (2,13%), Jenis Penelitian (4,26%), Plagiat 0%), dan Telaah Pustaka (0%). Dari data ini, terlihat bahwa kesalahan metodologis yang paling menonjol adalah kesimpulan (36,2%).

h. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2004

Dari 39 skripsi pada tahun 2004, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah: Transliterasi 2,56%), Tata Bahasa (2,56%), Tata Kalimat (2,56%), Daftar Pustaka (0%), *Footnote* (82,05%), Tujuan Kegunaan (2,56%), Kerangka Teori (2,56%), Sistematika (51,3%), Kesimpulan (43,6%), Analisis Data (2,56%), Sumber Data (2,56%), Rumusan Masalah (5,13%), Tehnik Pengumpulan Data (51,3%), Jenis Penelitian (2,56%), Plagiat (0%), dan Telaah Pustaka (2,56%). Dari sini, terlihat bahwa kesalahan metodologis yang paling menonjol adalah *footnote* (82, 05%).

i. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2005

Dari 38 skripsi pada tahun 2005, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah: Transliterasi (2,63%), Tata Bahasa (2,63%), Tata Kalimat (2,63%), Daftar Pustaka (13,16%), Footnote (73,68%), Tujuan Kegunaan (2,63%), Kerangka Teori (2,63%), Sistematika (21,1%), Kesimpulan (26,3%), Analisis Data (0%), Sumber Data (2,63%), Rumusan Masalah (13,2%), Tehnik Pengumpulan Data (2,63%), Jenis Penelitian (0%), Plagiat (13,16%), dan Telaah Pustaka (0%). Dari data ini, terlihat bahwa kesalahan metodologis yang paling menonjol adalah *footnote* (73, 68%).

j. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2006

Dari 23 skripsi pada tahun 2006, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah: Transliterasi (82, 6%), Tata Bahasa (78, 3%), Tata Kalimat (73, 9%), Daftar Pustaka (60, 9%), *Footnote* (52, 2%), Tujuan Kegunaan (43, 5%), Kerangka Teori (43, 5%), Sistematika (43, 5%), Kesimpulan (34, 8%), Analisis Data (34, 8%), Sumber Data (21, 7%),

Rumusan Masalah (17, 4%), Tehnik Pengumpulan Data (13%), Jenis Penelitian (13%), Plagiat (8, 7%), dan Telaah Pustaka (8, 7%). Dari data ini, terlihat bahwa kesalahan metodologis yang paling menonjol adalah transliterasi (82, 6%).

k. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2007

Dari 19 judul skripsi pada tahun 2007, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi dapat dilihat secara berurut sesuai prosentase dari tertinggi ke yang terendah sebagai berikut: *Footnote* (89, 5%), Transliterasi (89, 5%), Tata Bahasa (73, 7%), Tata Kalimat (68, 4%), Daftar Pustaka (42, 1%), Kerangka Teori (42, 1%), Analisis Data (36, 8%), Plagiat (26, 3%), Telaah Pustaka (21, 1%), Kesimpulan (21, 1%), Rumusan Masalah (15, 8%), Tujuan Kegunaan (15, 8%), Sistematika (15, 8%), Jenis Penelitian (10, 5%), Tehnik Pengumpulan Data (10, 5%), dan Sumber Data (5, 26%). Dari data ini, terlihat bahwa kesalahan metodologis yang paling menonjol adalah penulisan *footnote* (89, 5%).

l. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2008

Dari 21 skripsi pada tahun 2008, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah: Analisis Data (71, 4%), Sistematika (66, 7%), Transliterasi (61, 9%), Tata Bahasa (47, 6%), Footnote (33, 3%), Tehnik Pengumpulan Data (33, 3%), Kerangka Teori (28, 6%), Sumber Data (28, 6%), Kesimpulan (28, 6%), Daftar Pustaka (28, 6%), Plagiat (23, 8%), Jenis Penelitian (19%), Rumusan Masalah (14, 3%), Telaah Pustaka (9, 52%), dan Tujuan dan Kegunaan (4, 76%). Dari data tersebut dapat diketahui, persoalan metodologis yang paling sering terjadi adalah analisis data (71, 4%).

m. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2009

Dari 20 skripsi pada tahun 2009, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah: Sistematika (85%), Kesimpulan (55%), Analisis Data (50%), Transliterasi (40%), Tata Bahasa (40%), Kerangka Teori (30%), Sumber Data (30%), Tehnik Pengumpulan Data (30%), Daftar Pustaka (25%), Jenis Penelitian (20%), *Footnote* (20%), Tata Kalimat (15%), Plagiat (5%), Rumusan Masalah (5%), Telaah Pustaka (5%), dan Tujuan Kegunaan (0%). Dari data di atas, terlihat bahwa kesalahan metodologis yang paling sering terjadi adalah sistematika (85%).

n. Problem Metodologis Skripsi Tahun 2010

Dari 5 skripsi pada tahun 2010, problem-problem metodologis yang paling sering terjadi adalah: Sistematika (60%), Transliterasi (40%), *Footnote* (20%), Kerangka Teori (20%), Telaah Pustaka (20%), Sumber Data (20%), Tehnik Pengumpulan Data (20%), Analisis Data (20%), Kesimpulan (0%), Tata Bahasa (0%), Daftar Pustaka (0%), Jenis Penelitian (0%), Tata Kalimat (0%), Plagiat (0%), Rumusan Masalah (0%), dan Tujuan Kegunaan (0%). Dari data ini, terlihat bahwa kesalahan metodologis yang paling sering terjadi adalah sistematika (60%).

Dari keseluruhan problem metodologis sejak tahun 1996-2010 dapat disarikan bahwa yang paling dominan adalah kesalahan dalam penulisan *footnote* (48,9%), transliterasi (37,2%), daftar pustaka (35,6%), sistematika (30%), tata bahasa (27,5%), tata kalimat (25,1%), kesimpulan (24%), telaah pustaka (23%), analisis data (17%), kerangka teori (14%), rumusan masalah dan tujuan kegunaan (11%), sumber data (7,8%), pengumpulan data (6,4%), dan plagiat (5,35%).

G. KESIMPULAN

Dari pembahasan dan analisis di atas, berikut ini beberapa hal yang dapat kami simpulkan. *Pertama,* dari 374 skripsi, data "Tipologi Kajian" keseluruhan Skripsi Mahasiswa Prodi AS Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta 1996-2010 adalah sebagai berikut:

Eksistensi	Jumlah	Prosentase
Normatif	333	89,04%
Sosiologis	41	10,96%

Materi (Dimensi)	Jumlah	Prosentase
Syari'ah	29	7,7%
Fiqh	181	48%
Ilmu	61	16,31%
Fatwa	42	11,2%
Qānūn	112	29,95%
Qaḍā	99	26,47%
Adat	28	7,48%

Data tersebut menunjukkan bahwa, secara tipologis, skripsi Prodi AS dapat dilihat dari dua aspek: eksistensi dan materi. Dari aspek eksistensi, tipologi kajian skripsi didominasi kajian normatif (89,04%). Sedangkan kajian sosiologis hanya sebesar 10,96%. Dari aspek materi, tipologi kajian skripsi Prodi AS yang masuk dalam kategori tiga besar pertama didominasi kajian dimensi *Fiqh* (48%), dimensi *qānūn* (29,95%), dan dimensi *qaḍā* (26,47%). Berikutnya, masuk dalam tiga besar kedua adalah dimensi *'ilm* (16,31%), dimensi *fatwa* (11,2%), dan dimensi *syari'ah* (7,7%). Sedangkan dimensi *'adat* mendapat porsi paling kecil (7,48%).

Data-data tersebut juga menunjukkan, kajian skripsi Prodi AS secara tipologis, kurang mengapresiasi kajian-kajian sosiologis dan terlalu terpaku pada kajian normatif. Selain itu, kajian skripsi Prodi AS juga terlalu cenderung pada materi-materi *fiqh,* produk perundangan, dan peradilan. Sedangkan aspek-aspek terkait

istinbat hukum (*'ilm*), fatwa, tafsir ayat dan hadis hukum (*syari'ah*), serta adat kurang mendapat perhatian secara luas.

Kedua, dari 374 skripsi, data "Aktualitas Isu" keseluruhan Skripsi Mahasiswa Prodi AS Jurusan Syariah STAIN Surakarta 1996-2010 adalah sebagai berikut:

Isu	Jumlah	Prosentase
Gender	21	5,61%
Korupsi	2	0,53%
Kekerasan Dalam Rumah Tangga	6	1,60%
Trafficking	0	0%
Sekularisme, Pluralisme dan Liberalisme	3	0,80%
Aliran Sesat	0	0%
Tokoh Modern	11	2,94%
Terorisme	1	0,26%
Legislasi Perundang-undangan	9	2,40%
Fatwa Kontemporer	132	35,29%
Problematika Perkawinan Modern	121	32,35%
Problematika Peradilan Modern	82	21,92%

Dari data tersebut tampak bahwa, isu-isu yang dominan adalah sekitar persoalan problematika hukum kontemporer (*fatwa* kontemporer), problematika hukum perkawinan, dan problematika peradilan. Sedangkan isu-isu terkait gender, korupsi, KDRT, pemikiran tokoh modern, terorisme, sepilis (sekularime, liberalisme, dan pluralisme), dan legislasi, masih jarang dilakukan. Bahkan, isu-isu terkait aliran sesat dan *trafficking* belum dikaji sama sekali.

Ketiga, dari 374 skripsi, data Problematika Metodologis keseluruhan Skripsi Mahasiswa Prodi AS Jurusan Syariah STAIN Surakarta 1996-2010 adalah sebagai berikut:

Tata Tulis	Jumlah	Prosentase
Tata Bahasa	103	27,54%
Tata Kalimat	94	25,13%
Transliterasi	139	37,17%
Footnote	183	48,93%
Daftar Pustaka	133	35,56%
Plagiasi	20	5,348%

Metode	Jumlah	Prosentase
Rumusan Masalah	41	11%
Tujuan & Kegunaan	43	11,5%
Tinjauan Pustaka	86	23%
Kajian Teori	53	14,2%
Sistematika	112	29,9%
Kesimpulan	91	24,3%
Jenis Penelitian	20	5,33%
Sumber Data	29	7,75%
Pengumpulan Data	24	6,42%
Analisis Data	64	17,1%

Dari data-data di atas terlihat bahwa, persoalan-persoalan metodologis skripsi Prodi AS dapat dibedakan dalam dua aspek: tata tulis dan metode. Pada aspek tata tulis, kesalahan metodologis terbanyak adalah pada penulisan *footnote,* transliterasi, dan daftar pustaka. Sedangkan pada aspek metode, kesalahan metodologis terbanyak adalah pada sistematika, kesimpulan, dan tinjauan pustaka.

DAFTAR PUSTAKA

Amin Abdullah dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum,* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003).

Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* Cet. 2, (Yogyakarta: UII Press, 2001).

Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1997).

Cik Hasan Bisri, "Pengembangan Wilayah Penelitian Hukum Islam", dalam *Mimbar Studi,* No. 1, Tahun XXIII, September-Desember 1999. Maryadi, "Pengertian dan Kriteria Karya Ilmiah", dalam Harun Joko Prayitno, dkk (ed.), *Pembudayaan Penulisan karya Ilmiah,* (Surakarta: UMS Press, 2000).

Khaled Abou El-Fadl, *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab,* terj. Abdullah Ali, Cet. 1, (Jakarta: Serambi, 2002).

Marzuki Wahid dan Dede Iswadi (ed.), *Sinopsis dan Indeksasi Hasil Penelitian Kompetitif Dosen PTAI Tahun 1999-2003,* (Jakarta: DITPERTAIS, 2004).

Musoffa Basyir dan M. Nuridin, "Saatnya Kurikulum PTAI Berubah dan Mengubah," dalam PETA, Vol. VI / NO. 01 / 2003.

Qadri Azizy, "Strategi Pengembangan Akademik: Orientasi Prioritas Program", dalam Adnan Mahmud dkk. (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia,* Cet. 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

Samsul Nizar, Filsafat Pendidikan Islam: Pendekatan Historis, Teoritis dan Praktis, Cet. 1, (Jakarta: Ciputat Pers, 2002).

Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Skripsi Mahasiswa Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Surakarta,* (Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Surakarta, 1996).

Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Proposal dan Skripsi Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta,* (Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta, 2006).

BAB VI

Permulaan Hari dalam Islam (Telaah Fikih dan Sains)

Fairuz Sabiq

A. PENDAHULUAN

Waktu merupakan suatu hal yang sangat penting. Dalam Islam, waktu menjadi pijakan atau dasar pelaksanaan ibadah. Ibadah salat, ibadah puasa, dan ibadah haji merupakan contoh dari ibadah yang terkait dengan waktu. Pentingnya konsep waktu tidak hanya karena dijadikan pijakan dalam melaksanakan ibadah, tetapi juga karena konsep waktu disinggung oleh Allah SWT. seperti digunakan dalam sumpah. Gambaran waktu terwujud pada berjalannya detik, menit, jam, hari, minggu, bulan, tahun, dan seterusnya. Konsep waktu berupa hari, merupakan hal penting untuk dapat menentukan awal bulan Qamariyah. Penentuan awal bulan Qamariyah sangat penting terkait kapan awal puasa Ramadhan, hari raya Idul Fitri dan hari raya Idul Adha. Batasan permulaan hari memunculkan beragam pendapat, apakah hari dimulai setelah matahari terbenam, setelah fajar, pada tengah malam, atau yang lain? Tentunya hal ini berimplikasi pada kapan mulainya ibadah puasa Ramadhan, kapan pembayaran zakat fitrah, dan lain-lainnya. Tulisan ini mengkaji beberapa hal yang berkaitan dengan persoalan permulaan hari dalam Islam ditinjau dari Fikih dan sains.

Konsep waktu menjadi sesuatu yang menarik untuk dikaji, baik dalam khazanah keilmuan sains maupun dalam khazanah keislaman. Dalam khazanah keilmuan sains, semua hal atau benda yang terdapat di alam semesta ini terkait dengan waktu. Semua hal terpengaruh oleh waktu yang seolah-olah tidak pernah berhenti. Benda-benda di alam semesta terlihat, sementara waktu tidak terlihat, namun nyata dalam perjalanan benda-benda tersebut.

Perjalanan benda-benda langit dengan siklus yang berulang secara teratur, menjelaskan dasar dibangunnya konsep waktu.[1]

Dalam khazanah keislaman, waktu dijadikan dasar untuk pelaksanaan ibadah, seperti ibadah puasa, salat, zakat, dan haji. Ibadah salat dilakukan dengan ditentukannya waktu, yaitu dengan cara melihat perjalanan matahari. Salah satu ayat yang menjelaskan kaitan ibadah salat dengan waktu adalah Surat al Isra' (17) ayat 78:

اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرأن الفجر ان قرأن الفجر كان مشهودا

Artinya:

Dirikanlah salat (Dzuhur) karena tergelincirnya matahari sampai terbenamnya matahari (salat magrib) dan salat fajr (shubuh), sesungguhnya salat fajr disaksikan (malaikat).[2]

Begitu pula ibadah puasa, Islam memberikan perhatian yang besar terhadap persoalan waktu ibadah puasa, kapan dimulai dan diakhiri. Termasuk penjelasan mengenai batasan malam dan siang sebagai penanda ibadah puasa. Firman Allah dalam al-Qur'an Surat al-Baqarah ayat 187 disebutkan:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

Artinya:

Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam.[3]

Dalam ayat ini, dijelaskan batasan waktu siang dan malam menjadi penanda awal dan akhir ibadah puasa.[4]

---

1 Toasti (Tim Olimpiade Astronomi Indonesia), *Buku Sakti Oliampiade Astronomi*, (Yogyakarta: Yrama Widya, 2015), h. 68.

2 Departemen Agama RI, *Mushaf Al Quran Terjemah*, (Jakarta: al Huda, 2005), h. 291.

3 Departemen Agama RI, *Mushaf Al Quran Terjemah...*, h. 30.

4 Abdurraziq, *Bidayah al-Yaum wa Bidayah an-Nahar*, Makalah disampaikan dalam Ijtima' al-Khubara' li Dirasah Maudhu' Dhabt Matali' asy-Syuhur al-Qamariyyah 'inda

B. KONSEP WAKTU

Waktu merupakan salah satu hal penting dalam perjalanan benda-benda langit. Dari observasi dan perhitungan terhadap benda-benda langit, setidaknya para ahli memperkenalkan beberapa konsep.

1. Waktu Sideris

   Waktu sideris atau periode sideris adalah waktu yang diperlukan benda langit untuk berotasi atau berevolusi penuh (360^o) hingga kembali ke titik semula. Dikatakan sebagai waktu sideris atau waktu bintang karena acuan penentuan skala waktu ini adalah kenampakan bintang di langit. Bintang yang menjadi acuan dianggap diam di langit serta berada pada jarak yang amat jauh.

   Istilah periode sideris dapat digunakan pada berbagai pergerakan benda langit. Misalnya periode sideris rotasi bumi adalah 23 jam 56 menit, periode sideris revolusi bulan adalah 27,3 hari, periode sideris revolusi bumi adalah 365,2422 hari, periode sideris rotasi matahari adalah 27 hari, dan seterusnya. Secara prinsip, periode sideris mengacu pada satu gerak benda langit: rotasi atau revolusi.[5]

2. Waktu Sinodis

   Waktu atau periode sinodis berkaitan dengan gerak relative dua benda atau perpaduan dua gerak benda langit. Contoh waktu sinodis adalah hari surya yang lebih dikenal dalam waku 24 jam. Satu hari surya yang diperlukan matahari dari titik meridian kembali ke titik meridian keesokan harinya. Periode sinodis ini merupakan perpaduan rotasi bumi dan revolusi bumi. Bumi melakukan satu kali putaran (1 hari sideris) dalam waktu

---

al-Muslimin di Rabat pada tanggal 9-10 Nopember 2006. Diakses dari www.amastro.ma/articles.html.

[5] Toasti (Tim Olimpiade Astronomi Indonesia), *Buku Sakti Oliampiade Astronomi...*, h. 69.

23 jam 56 menit sembari bergerak mengitari matahari dari titik A ke titik B. di titik A, seorang pengamat di bumi melihat matahari berada di meridian, tapi ketika di titik B, matahari masih berada di sebelah timur meridian. Bumi harus berotasi 1 derajat (sekitar 4 menit) lagi agar matahari mencapai meridian pengamat sehingga satu hari surya menjadi 24 jam.[6]

3. Waktu Hakiki

   Waktu hakiki adalah waktu yang didasarkan pada peredaran semu matahari hakiki, yaitu pada waktu matahari mencapai titik kulminasi atas ditetapkan sebagai pukul 12:00. Pada saat matahari mencapai titik kulminasi atas sudut waktunya adalah 0^o. Dengan demikian, perubahan sudut waktu menentukan perubahan waktu hakiki. Sebagai contoh ketika sudut waktunya sebesar $+30^o$, maka waktu hakiki menunjukkan pukul 14.00. Ketika sudut waktunya -45^o, maka waktu hakiki menunjukan pukul 09.00. Dari contoh di atas kita pahami bahwa Waktu Hakiki (WH) = 12^j + sudut waktu matahari

4. Waktu Pertengahan

   Waktu pertengahan (WP) merupakan waktu yang didasarkan pada peredaran Matahari khayal yang seakan-akan lama beredarnya stabil, artinya tidak pernah terlalu cepat dan tidak pernah terlalu lambat.[7] Waktu pertengahan dan waktu hakiki bisa bersamaan dan tidak pula bisa bersamaan. Suatu ketika waktu pertengahan mendahului waktu hakiki dan suatu ketika terjadi sebaliknya.

   Perjalanan waktu hakiki yang tidak teratur terhadap waktu pertengahan menyebabkan perbedaan yang disebut dengan perata waktu (*equation of time*)

---

6 *Ibid.* 70.

7 Slamet Hambali, *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Shalat dan Arah Kiblat di Seluruh Dunia,* (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011), h. 94.

dilambangkan dengan huruf "e" kecil. Perata waktu merupakan selisih antara sudut waktu Matahari hakiki dan Matahari pertengahan.

5. Waktu Meridian

   Waktu surya hakiki dan waktu pertengahan senantiasa ditinjau dengan membandingkan sudut waktu, yang besarnya dihitung dari meridian setempat. Berhubung dengan itu, kedua macam waktu itu adalah bersifat setempat. Jika pengamat berpindah ke barat atau ke timur, maka meridian pengamat berubah dan jam yang ditentukan harus berubah pula. Oleh sebab itu, setiap tempat mempunyai waktu-waktu tersendiri sesuai dengan meridiannya.[8]

6. Waktu Greenwich

   Greenwich Mean Time (GMT) adalah waktu pertengahan yang didasarkan pada garis bujur yang melalui kota Greenwich (London, Inggris) dan digunakan sebagai standar waktu internasional.[9] Waktu ini terkait dengan gerakan matahari yang diamati di meridian Greenwich (bujur 0 derajat), dan dijadikan patokan untuk seluruh dunia, sehingga disebut juga dengan *universal time* (UT).[10]

7. Waktu Daerah

   Waktu daerah adalah waktu pertengahan yang didasarkan pada garis bujur tertentu. Daerah yang memiliki waktu daerah yang sama disebut daerah kesatuan waktu. Pedoman waktu daerah adalah meridian yang melintasi kira-kira pada pertengahan daerah yang bersangkutan. Indonesia terbagi menjadi tiga waktu daerah:

   a. WIB yang berpedoman pada meridian 105^{o} BT
   b. WITA yang berpedoman pada meridian 120^{o} BT

---

8 Abdur Rachim, *Ilmu Falak,* (Yogyakarta: Liberty, 2004), h. 53.

9 Slamet Hambali, *Ilmu Falak I...,* h. 97.

10 Rinto Anugraha, *Mekanika Benda Langit*, (Yogyakarta: Jurusan Fisika Fakultas MIPA Universitas Gajahmada, 2012), h. 26.

c. WIT yang berpedoman pada meridian 135^{o} BT

Jarak diantara meridian-meridian pada setiap daerah diwakili 15^{o}. Hal ini berarti perbedaan waktu diantara dua daerah yang berbatasan adalah 1 jam atau 60 menit.[11]

Dasar dari pengukuran waktu untuk setiap harinya adalah rotasi bumi terhadap sumbunya. Akibat rotasi bumi yang membutuhkan waktu 24 jam, matahari nampak bergerak, terbit di sebelah timur dan terbenam di sebelah barat, yang menunjukan bahwa perjalanan harian matahari ini bukanlah gerakan hakiki. Dengan adanya rotasi ini, muncul perbedaan waktu dan pergantian siang dan malam. Konsekwensinya, arah rotasi dari barat ke timur ini mengakibatkan tempat-tempat di Bumi bagian timur akan mengalami waktu lebih awal dari tempat-tempat di bagian barat. Perbedaan waktu tersebut sekitar 1 jam untuk setiap perbedaan 15^{o} bujur atau 4 menit untuk setiap 1^{o} bujur. Perhitungan ini diperoleh dari waktu yang diperlukan untuk satu kali putaran penuh (360^{o}) selama 24 jam.[12]

Konsep waktu dalam gerak harian matahari erat kaitannya dengan konsep siang dan malam. Adanya siang dan malam akibat dari gerak rotasi bumi, dan panjang siang dan malam akibat dari nilai deklinasi matahari dan lintang tempat di bumi. Perbedaan siang dan malam akan sangat jelas bagi daerah-daerah yang jauh dari garis khatulistiwa.[13] Matahari dikatakan terbit apabila piringan atas matahari telah bersinggungan dengan ufuk, dan dikatakan terbenam apabila seluruh piringan matahari telah tenggelam dan piringan bagian atas telah bersinggungan dengan titik ufuk.[14]

---

11 Abdur Rachim, *Ilmu Falak*, (Yogyakarta: Liberty, 2004), h. 55.

12 Abdur Rachim, *Ilmu Falak...,* h. 7.

13 Sriyatin Shadiq, *Ilmu Falak*, (Surabaya: Fakultas Syari'ah Universitas Muhammadiyah Surabaya, 1994), hlm 32.

14 Slamet Hambali, *Ilmu Falak I...,* h. 73.

C. PERMULAAN HARI DALAM ISLAM MENURUT PANDANGAN FIKIH DAN SAINS

Permulaan hari dalam Islam sampai saat ini masih menjadi persoalan yang belum dapat disepakati. Ketidak sepakatan tentang permulaan hari disebabkan oleh perbedaan pandangan dalam memahami teks al Qur'an, Hadis Nabi Muhammad saw. atau fenomena alam, yakni perjalanan benda-benda langit yang meliputi perjalanan bumi dan bulan, serta gerak matahari. Setidaknya ada beberapa pendapat mengenai kapan permulaan hari dalam Islam; ada ulama (termasuk ahli astronomi Islam) atau fuqaha (ahli Fikih/hukum Islam) yang berpendapat bahwa konsep permualaan hari dalam Islam dimulai sejak matahari terbenam, sebagian yang lain berpendapat bahwa *fajar shadiq* menjadi penanda permulaan hari, ulama atau fuqaha yang lain menjadikan terbitnya matahari sebagai penanda awal hari, dan sebagian yang lain menjadikan tengah malam saat matahari berkulminasi bawah sebagai penanda awal hari.

Berikut ini akan diuraikan konsep permulaan hari dalam Islam dalam pandangan Fikih dan sains:

1. Konsep Permulaan Hari Menurut Fikih

Konsep permulaan hari dalam pandangan Fikih mengacu pada pemahaman teks al Qur'an atau hadis Nabi Muhammad saw. Sebagaimana dipahami bahwa Fikih secara etimologi adalah pemahaman, sedangkan Fikih secara terminologi adalah ilmu untuk mengetahui hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang di ambil dari dalil-dalilnya secara terperinci.[15]

Dari definisi Fikih di atas, dapat diketahui bahwa dalam Fikih terlihat adanya perbedaan pandangan disebabkan karena adanya perbedaan pemahaman. Pemahaman ini mengacu pada pemahaman terhadap nash al Qur'an dan

[15] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih*, Mesir; dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), h. 6. Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fikih*, cet. XII, (Kairo: Dar al-Qalam, 1978), h. 11.

Hadis Nabi Muhammad saw. Dalam definisi Fikih di atas dapat diketahui dari kata-kata *di ambil dari dalil-dalilnya secara terperinci*. Dalil-dalil terperinci inilah dalil-dalil yang ditampilkan dalam nash al Qur'an dan Hadis Nabi saw. Misalnya, kewajiban salat diketahui dari dalil tentang kewajiban melaksanakan salat dalam Surat al Ankabut ayat 45 *wa aqimi ash-salat*, atau dalil kewajiban berpuasa diambil dari pemahaman Surat al Baqarah ayat 183 *kutiba 'alaikum ash-shiyam*.

Pembahasan Fikih tidak hanya seputar ibadah *mahdhah*, seperti salat, puasa, zakat, dan haji, akan tetapi sangat luas pembahasannya. Jika dilihat dari kitab-kitab Fikih, maka dapat diketahui bahwa Fikih membahas dari persoalan ibadah, politik, pidana, dan banyak lagi. Pembahasan dalam Fikih hampir selalu terjadi perbedaan pendapat, seperti pembahasan mengenai konsep permulaan hari dalam Islam.

Menurut pandangan Fikih, setidaknya ada dua pendapat besar (yang sampai saat ini digunakan oleh masyarakat) mengenai permulaan hari dalam Islam, yaitu:

a. Awal Hari di Mulai Saat Matahari Terbenam

Permulaan hari dalam Islam menurut jumhur ulama yaitu dimulai sejak terbenamnya matahari (waktu maghrib). Hal ini berdasarkan atas pemahaman tentang ayat al Qur'an yang menampilkan konsep pergantian siang dan malam dimana kata "malam" lebih dahulu daripada kata "siang" dan berdasarkan atas praktik Nabi Muhammad saw dan para shahabat beliau ketika akan mengawali puasa Ramadhan, yaitu dengan merukyat hilal pada saat matahari terbenam.

Dasar pijakan fuqaha tentang permulaan hari dimulai sesaat setelah matahari terbenam dari pengambilan konsep pergantian siang dan malam yang

diketahui kata “malam” lebih dahulu dari kata “siang” terdapat pada Surat Yasin (36): 40.

لاالشّمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولاالليل سابق النهار وكلّ فى فلك يسبحون

Artinya:

Tidaklah mungkin bagi matahari mendapatkan bulan dan malampun tidak dapat mendahului siang dan masing-masing beredar pada garis edarnya”.[16]

Potongan ayat “ولاالليل سابق النهار” menunjukkan, bahwa permulaan hari adalah saat terbenam matahari, yakni saat bergantinya siang dan malam yang ditandai dengan permulaan malam. Pendapat pergantian siang dan malam yang diawali dengan permulaan malam diperkuat dengan praktik rukyat yang dilakukan oleh para sahabat pada masa Rasulullah saw. Mereka melakukan rukyat pada saat terbenam matahari dan memulai hari atau bulan baru setelah matahari terbenam pula. Ini menunjukkan bahwa pergantian hari dan tanggal ialah pada saat terbenam matahari.[17]

Selain pemahaman di atas, konsep permulaan hari dimulai saat matahari terbenam didasarkan atas pemahaman hadis-hadis Nabi Muhammad saw. tentang awal dimulai puasa Ramadhan. Awal puasa Ramadhan disebut juga dengan awal bulan dalam penanggalan qamariyah atau hijriyah. Datangnya awal bulan, ditandai dengan diawalinya permulaan hari. Awal bulan qamariyah ditentukan oleh terlihatnya hilal (*rukyat*) atau berdasarkan perhitungan (*hisab*) yang menempatkan terbenamnya matahari sebagai batasan hari. Petunjuk Rasulullah saw. untuk memulai (bulan)

---

16 Departemen Agama RI, *Mushaf Al Quran Terjemah…*, h. 443.

17 Tim Majlis Tarjih, “Fatwa Agama,” dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 23, Th. Ke-81, 1-15 Desember 1996), h. 22.

puasa karena melihat *hilal* dan berbuka (dengan memulai bulan syawal dari hari yang baru) juga karena melihat hilal. Hadis yang diriwayatkan oleh imam al-Bukhari dari Adam, Syu'bah, Muhammad Ibn Ziyad, Abu Hurairah dari Rasulullah saw:[18]

صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين.

Artinya:

Berpuasalah kalian karena melihat hilal (Ramadan) dan berbukalah kalian karena melihat hilal (Syawal), jika tertutup atas kalian maka sempurnakanlah bilangan (bulan) Syakban menjadi 30 hari.

Juga hadis Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh imam Muslim dari Yahya Ibn Yahya, Malik, Nafi', 'Abdullah Ibn 'Umar dari Rasulullah saw.[19]

لاتصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له.

Artinya:

Janganlah kalian berpuasa sampai kalian melihat hilal (Ramadan) dan janganlah kalian berbuka sampai kalian melihat hilal (Syawal), jika tertutup atas kalian maka taqdir-kanlah.

Berbagai hadis yang memerintahkan pengamatan hilal menjadi dasar permulaan hari dan bulan adalah dengan tenggelamnya matahari. Nampak atau tidaknya bulan (hilal) saat terbenamnya matahari menjadi salah satu ukuran dalam menentukan permulaan hari berikutnya.[20]

---

18 Abu Abdillah Muhammad Ibn Ismail al- Bukhari, *Matan al-Bukhari,* (Singapura: Sulaiman Mar'i, tt.), I: 327.

19 Imam Muslim, *Sahih Muslim*, (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al'Arabiyah, tt.), I: 436.

20 Muh. Nashiruddin, *Kalender Hijriyah Universal Kajian Atas Sistem dan Penerapannya di Indonesia*, (Semarang: el Wafa, 2013), h. 80.

Selain pemahaman tentang awal bulan qamariyah diawali dengan permulaan hari yang ditentukan oleh pengamatan hilal, Jumhur ulama juga mengemukakan, bahwa kewajiban seseorang untuk mengeluarkan zakat fitrah atau tidak itu terkait dengan datangnya bulan baru yang ditandai dengan datangnya hari baru. Jika seseorang meninggal dunia sebelum matahari terbenam di akhir Ramadhan, maka ia tidak dikenai kewajiban membayar zakat fitrah, karena dia dianggap tidak menghadiri datangnya Idul Fitri, yang jatuh pada saat terbenam matahari di akhir Ramadhan. Apabila dia meninggal dunia setelah matahari terbenam di akhir Ramadhan, maka ia dianggap telah menghadiri datangnya Idul Fitri, dan ia (ahli warisnya) wajib dikenakan membayar zakat fitrah. Bagi bayi yang dilahirkan atau orang yang masuk Islam sebelum terbenam matahari, ia (orang tua bayi, atau muallaf tersebut) terkena kewajiban membayar zakat fitrah, karena bayi atau muallaf itu itu telah dianggap menghadiri Ramadhan. Akan tetapi, jika bayi atau muallaf itu lahir atau memeluk Islam setelah terbenam matahari di akhir Ramadhan, maka ia tidak terkena kewajiban membayar zakat fitrah,[21] karena dianggap tidak menghadiri Ramadhan.[22]

Para pakar ilmu astronomi Islam (ilmu Falak) menjelaskan bahwa permulaan hari sebagai penanda masuknya bulan baru adalah matahari terbenam. Di antara mereka yang berpendapat demikian adalah

[21] Sayid Sabiq, *Fikih Sunnah,* (Beirut: Dar al Fikr, tt.) I: 386.

[22] Jawad Mughniyyah, "al-Fikih „alâ al-Mażâhib al-Khamsah" (Beirut: Dar al- Jawad, t t), diterjemahkan oleh Masykur A.B., dkk., *Fiqih Lima Mazhab*, Cet. X (Jakarta: Lentera, 2003), hal. 197.

Saadoe'din Djambek,[23] Zubair Umar al Jailany, dan Noor Ahmad SS.[24]

Meski permulaan hari dimulai setelah matahari terbenam, namun bagi mereka jam yang digunakan tidak dimulai dari angka 00. Mereka mendasarkan pendapatnya tentang permulaan hari (dengan terbenamnya matahari) pada kegiatan ibadah dalam Islam, permulaan bulan baru sesuai tuntunan (praktik) Rasulullah saw.

b. Awal Hari di Mulai Saat Terbit Fajar

Pendapat lain tentang permulaan hari adalah pendapat ulama Hanafiyah, yang menjelaskan bahwa hari itu dimulai pada saat terbitnya fajar. Waktu jatuh tempo terkena kewajiban atau tidaknya membayar zakat fitrah bagi orang yang meninggal dan bayi yang dilahirkan atau orang yang masuk Islam adalah saat terbitnya fajar, ketika datangnya waktu shubuh. Orang yang meninggal sebelum fajar Idul Fitri atau bayi yang lahir serta orang yang masuk Islam sesudah terbit fajar semuanya tidak dikenai kewajiban menunaikan zakat fitrah.[25] Sebaliknya, orang tersebut dikenai zakat fitrah adalah yang meninggal sesudah mulainya hari Idul Fitri, yakni sesudah terbitnya fajar. Begitu pula orang yang lahir atau masuk Islam sebelum mulainya hari Idul Fitri, yakni sebelum terbit fajar pada hari itu, dikenai zakat fitrah.

Pada masa modern, masyarakat yang ber-pendapat hari dimulai sejak terbit fajar adalah

---

23 Saadoe'din Djambek, *Hisab Awal Bulan*, (Jakarta: Tintamas. 1976), h. 15.

24 Noor Ahmad SS, *Risalah Syamsul Hilal fi Hisab al Sinin wa al Hilal wa al Ijtima' wa al Khusuf wa al Kusuf*, (Kudus: Madrasah Tasywiq al Thulab Salafiyah, tt), h. 1.

25 Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad asy-Syaukani, *Nail al-Authar*, (ttp: Dar al-Fikr, tt.), IV: 563.

masyarakat muslim di Libya.[26] **Di Indonesia, tokoh dikalangan Muhammadiyah yang mempopulerkan pendapat permulaan hari dimulai saat fajar adalah Moh. Djindar Tamimiy.** Mohammad Djindar Tamimiy di lingkungan Muhammadiyah dianggap sebagai penggagas konsep ***ijtimak qabla al-fajr***. Menurut Nourouzzaman Shiddiqi, gagasan Pak Djindar tentang konsep ijtimak qabla al-fajr dilontarkan pada saat ia menjadi Sekretaris Jendral Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Menurut konsep *ijtima' qabla al-Fajr* bahwa permulaan hari dimulai saat fajar.[27]

Pandangan ulama yang berpendapat bahwa hari dimulai saat fajar, berdasarkan atas pemahaman bahwa permulaan puasa dimulai saat terbit fajar, sesuai dengan firman Allah dalam Surat al-Baqarah (2) ayat 187:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

Artinya:

Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar.[28]

Hadis Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh ad-Daruquthni.[29]

صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون

Terbit fajar sebagai permulaan hari berdasarkan atas pemahaman mereka mengenai kapan ibadah (puasa misalnya) dimulai dan berdasarkan atas pemisahan antara siang dan malam, dimana siang menurut mereka dimulai sejak fajar shadiq. Pendapat

---

[26] Muh. Nashiruddin, *Kalender Hijriyah Universal...*, h. 82.

[27] Nououzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 195.

[28] Departemen Agama RI, *Mushaf Al Quran Terjemah...*, h. 30.

[29] Ad-Daruquthni, *Sunan ad Daruquthni*, Kitab ash-Shiyam, (Mesir: Beirut, 1982), II: 164.

ini seperti halnya pendapat permulaan hari saat terbenam, dimana tidak menjadikan jam sebagai penanda dimulainya hari.

2. Konsep Permulaan Hari dalam Pandangan Sains

Konsep permulaan hari dalam penanggalan Islam tidak seperti permulaan hari dalam penanggalan Masehi yang berdasarkan atas gerak semu matahari. Dalam penanggalan Masehi disepakati bahwa awal hari dimulai pada saat matahari berkulminasi bawah. Saat matahari berkulminasi bawah, angka jam diawali pukul 00:00 atau diakhiri pukul 24:00. Panjang hari diambil rata, yaitu 24 jam. Permulaan hari juga telah disepakati dengan adanya titik bujur sebagai acuan universal, yaitu waktu internasional (universal time), atau lebih dikenal dengan *Greenwich Mean Time* (GMT) dengan pengambilan lokasi di London Inggris. Sementara penanggalan Islam yang berdasarkan atas perputaran bulan terhadap bumi, belum disepakati kapan hari itu diawali. Penjelasan kapan hari dimulai dijelaskan dari sisi Fikih, setidaknya ada dua pendapat besar, yaitu saat matahari terbenam atau saat terbit fajar.

Kajian tentang kapan dimulainya hari tidak hanya berhenti pada pemahaman Fikih, namun juga muncul pendapat lain yang berdasarkan atas sains. Pemahaman sains terhadap kapan dimulainya hari dapat terlihat dari pemaknaan awal hari terkait dengan konsep awal bulan qamariyah atau terkait dengan pembagian siang dan malam.

a. Awal hari terkait dengan penentuan awal bulan baru dalam penanggalan Qamariyah

Permulaan hari erat kaitannya dengan kriteria penentuan bulan baru, karena awal bulan dimulai dengan awal hari. Berikut konsep awal hari yang terkait dengan penentuan awal bulan baru dalam penanggalan Qamariyah:

1) Permulaan hari ditentukan saat matahari terbenam

Dalam kelompok hisab, setidaknya ada dua aliran besar yaitu kelompok yang berpegang pada *ijtima'* semata dengan kelompok yang berpegang pada posisi hilal di atas ufuk.[30] Untuk kelompok yang berpegang pada posisi hilal di atas ufuk dan kelompok rukyat, hari dimulai sejak matahari terbenam. Demikian halnya dengan kelompok hisab *ijtima' qabla al gurub,*[31] kelompok ini mengaitkan ijtimak dengan saat matahari terbenam. Jika ijtimak terjadi sebelum matahari terbenam, maka malam harinya dianggap bulan baru. Dengan kata lain, permulaan hari dimulai sejak matahari terbenam.

2) Permulaan hari sejak fajar Shadiq

Kelompok *ijtima' qabla al fajr*, menyatakan bahwa bulan baru di mulai saat fajar ketika ijtimak telah terjadi sebelum fajar shadiq. Dengan demikian, hari dimulai sejak terbit *fajar shadiq* di ufuk timur.

3) Permulaan hari sejak matahari terbit

Kelompok ijtimak dan matahari terbit, berdasarkan atas kriteria ijtimak yang terjadi sebelum matahari terbit, dimana bulan baru dimulai sejak matahari terbit, begitupula awal hari juga dimulai sejak matahari terbit dari ufuk timur.

4) Permulaan hari dimulai sejak tengah malam

Kelompok ijtimak dan tengah malam menguraikan bahwa ijtimak yang terjadi pada

---

30 Ichtijanto, *Almanak Hisab Rukyat*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 1981), h. 147.

31 Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya* ..., h. 195.

tengah malam dan fenomena alam yakni matahari berada di titik kulminasi bawah menjadi awal bulan baru,[32] sekaligus menjadi penanda awal hari.

Pemikir yang menyatakan bahwa permulaan hari adalah saat tengah malam hari, yakni pukul 00:00, salah satunya adalah peneliti dari Maroko bernama Jamaluddin Abd al Raziq.[33] Menurut Jamaluddin, mustahil untuk menjadikan terbenamnya Matahari atau terbit fajar sebagai permulaan hari dan sistem waktu. Ada tiga alasan yang menjadi dasar pertimbangan dalam hal ini. *Pertama*, *ghurub* dan terbit fajar pada tempat tertentu berubah-ubah dan tidak *ajeg* dari satu hari ke hari lain. *Kedua*, waktu *ghurub* dan terbit fajar itu terkait dengan lokasi tertentu, sehingga sistem waktu yang demikian tidak dapat diberlakukan secara umum ke seluruh negeri. *Ketiga*, waktu-waktu ibadat tidak terpengaruh oleh penggunaan sistem waktu internasional, serta konsep malam dan siang bagi kewajiban puasa melampaui konsep hari.[34]

Apabila kita menganggap bahwa permulaan dari bulan Ramadhan dimulai pada tengah malam pukul 00:00, maka hal itu tidaklah berarti adanya suatu pertentangan atau perngaruh terhadap pelaksanaan salat lima waktu dan pelaksanaan ibadah puasa. Ketika bulan Ramadan dimulai pada hari Ahad misalnya, maka malam Ramadan akan dimulai pada saat

---

[32] Susiknan Azhari, *Pembaharuan Pemikiran Hisab di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 28-30. Azhari, 2001: 99)

[33] Abdurraziq, *Bidayah al-Yaum wa Bidayah an-Nahar...,* h. 1-2.

[34] Muh. Nashiruddin, *Kalender Hijriyah...*, h. 86.

terbenamnya matahari di hari Sabtu, walaupun permulaan harinya adalah saat tengah malam antara hari Sabtu dan Ahad. Niat puasa tetap dapat dilaksanakan di malam tersebut terlepas apakah hari dimulai saat terbenam matahari atau saat tengah malam. Ini juga berlaku pada kewajiban ibadah yang lain yang tidak akan "terganggu" dengan dimulainya hari dari jam 00:00 tengah malam.[35]

Selain menawarkan konsep tentang kapan hari dimulai, Abdurraziq juga menawarkan konsep tentang dimana sebuah hari dimulai? Menurutnya, permulaan hari tidak akan lepas dari kesepakatan internasional tentang Garis Tanggal Internasional (*International Date Line*).[36] Garis Tanggal Internasional adalah garis imajiner dari utara ke selatan yang terletak pada bujur 180º yang membatasi dua hari/tanggal berurutan dimana hari/tanggal pada kawasan sebelah barat garis itu lebih dahulu satu hari dari hari/tanggal pada kawasan di sebelah timur garis. Apabila hari pada kawasan sebelah barat garis adalah hari Kamis, maka pada momen yang sama hari pada kawasan sebelah timur garis adalah hari Rabu. Garis Tanggal Internasional tersebut merupakan salah satu hasil dari International Meridian Conference di Washington yang dihadiri perwakilan dari 25 negara pada tahun 1884 yang menetapkan Garis Meridian Greenwich dipakai secara International sebagai meridian utama yang merupakan basis

[35] Abdurraziq, *Bidayah al-Yaum wa Bidayah an-Nahar...*, h. 3.

[36] Syamsul Anwar, *Hari Raya dan Problematika Hisab-Rukyat*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2008), h. 139-140.

perhitungan waktu Greenwich Mean Time (GMT). Berjarak 180˚ dari garis tersebutlah didefinisikan sebagai garis tanggal international.

Abdur Raziq menjelaskan betapa pentingnya konsep permulaan hari yang dimulai dari pertengahan malam untuk pembuatan **Kalender Hijriah Unifikasi** yang dirancangnya. Untuk kepentingan itu, ia menulis sebuah artikel singkat berjudul *Bidayah al-Yaum wa Bidayah an-Nahar*. Istilah hari (*al-yaum)*, dalam pandangan ar-Raziq, harus dibedakan dari istilah malam (al-lail) dan siang (*an-nahar*). Hal ini dianggapnya penting karena seringkali timbul kerancuan dalam memahaminya. Islam memang memberikan perhatian yang besar terhadap persoalan batasan malam dan siang karena siang dan malam memiliki keterkaitan yang erat dan secara langsung dengan beberapa ibadah. Ibadah puasa misalnya, memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan persoalan permulaan siang dan malam. Dalam al-Qur'an surat al-Baqarah (2) ayat 187 disebutkan:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

Ayat tersebut secara jelas menerangkan tentang "perjalanan" ibadah puasa dan beberapa hal lain yang berkaitan dengannya serta keterkaitannya dengan persoalan malam dan siang.[37] Permulaan siang sebagai permulaan ibadah puasa ditandai dengan munculnya *fajar sadiq* dan permulaan malam yang merupakan

[37] Abdurraziq, *Bidayah al-Yaum wa Bidayah an-Nahar*..., h. 1.

akhir ibadah puasa ditandai dengan terbenamnya matahari.

b. Awal hari terkait dengan pemahaman konsep siang dan malam

Permulaan hari dalam Islam tidak hanya berdasarkan atas kapan bulan baru dimulai, tetapi juga atas pemahaman teks dan fenomena alam yang menjadi penanda waktu, yaitu siang dan malam. Surat al-Baqarah (2) ayat 187 menjelaskan bahwa ibadah puasa dibatasi oleh adanya *al khaith abyadh* dengan *al khaith aswad* yang oleh ulama diartikan sebagai siang dan malam. Selain itu, Tempuhan harian matahari dibagi menjadi dua, yaitu bagian yang berada di atas ufuk (busur siang) dan bagian yang di bawah ufuk (busur malam). Fenomena siang dan malam ini dapat dilihat dari pengertian-pengertian berikut:[38]

1. Siang dan Malam Hakiki

Siang hakiki adalah keadaan siang yang sebenarnya ketika cahaya matahari masih dapat ditangkap oleh pengamat di permukaan bumi. Sedangkan malam hakiki adalah ketika cahaya matahari tidak dapat ditangkap oleh pengamat di permukaan bumi. Keadaan langit benar-benar gelap dan yang tampak adalah cahaya dari bintang. Dalam astronomi disebut *astronomical twilight*. Keadaan malam yang betul-betul gelap dan cahaya bintang nampak terang adalah saat hilangnya seluruh cahaya matahari yang masih memungkinkan untuk dapat ditangkap oleh pengamat di bumi sehingga cahaya ini dapat

[38] Ibnu Sutopo Yuono, *Konsep Siang dan Malam dalam Perspektif al Qur'an dan Astronomi*, Tesis Pascasarjana UIN Walisongo Semarang tahun 2014, tidak diterbitkan, h. 80-87.

mengalahkan cahaya bintang-bintang. Bintang akan nampak terang manakala cahayanya tidak diganggu oleh cahaya matahari langsung atau cahaya senja akibat hemburan atmosfer bumi. Dengan keadaan demikian keadaan malam hakiki adalah keadaan malam yang gelap yang bebas dari pengaruh cahaya matahari.

2. Siang dan Malam Takribi

Waktu siang takribi adalah waktu siang yang dimulai semenjak titik pusat matahari berada pada posisi 0˚ di bawah ufuk timur hingga titik pusat matahari berada pada posisi 0˚ di bawah ufuk barat. Sebaliknya, waktu malam takribi adalah malam yang dimulai semenjak titik pusat matahari berada pada posisi 0˚ di bawah ufuk barat hingga titik pusat matahari berada pada posisi 0˚ di bawah ufuk timur.

Siang takribi dan malam takribi ini digunakan dengan sederhana saat matahari terbit (*rising*) dan tenggelam (*setting*) pada bola langit, tetapi mengabaikan faktor semi diameter matahari dan pengaruh atmosfir. Pengukuran panjang dan malam di buku-buku falak pada umumnya masih menggunakan konsep siang dan malam model takribi ini. Hal ini hanya sekedar untuk memprediksi panjang siang dan malam di suatu tempat berdasarkan lintang tempat dan deklinasi matahari tanpa memperhatikan semidiameter matahari dan pengaruh atmosferis.

3. Siang dan Malam Syar'i

Siang syar'i adalah siang yang dimulai semenjak munculnya *fajar shadiq* hingga matahari tenggelam. Maksud dari matahari tenggelam adalah ketika piringan bagian akhir dari matahari

telah berada di bawah ufuk. Selanjutnya malam syar'i adalah malam yang dimulai sejak terbenamnya matahari sampai menjelang terbit fajar shadiq.

4. Siang dan Malam Urfi

Siang urfi adalah siang yang dimulai semenjak matahari terbit hingga tenggelam, sedangkan malam urfi adalah malam yang dimulai semenjak matahari tenggelam hingga terbit. Matahari dikatakan tenggelam apabila piringan akhir matahari berada di bawah ufuk, sedangkan matahari dikatakan terbit apabila piringan awal matahari sudah mulai nampak berada di atas ufuk.

5. Siang dan Malam Istiwa'i

Siang istiwai adalah siang yang dimulai pada pukul 06.00 waktu setempat hingga pukul 18.00 waktu setempat, sedangkan malam istiwai adalah malam yang dimulai pukul 18.00 waktu setempat hingga pukul 06.00 waktu setempat. Pada sistem siang dan malam istiwai, panjang siang dan malam selalu sama, yaitu 12 jam.

Dari uraian tentang perbedaan siang dan malam di atas, dapat terlihat perbedaan pandangan tentang konsep siang dan malam, namun tidak dijelaskan kapan hari itu dimulai, apakah siang terlebih dahulu, atau sebaliknya malam lebih dulu dari siang. Dalam konsep hari memang terdapat perbedaan antara siang dan malam, juga dijelaskan kapan dimulainya "hari".

D. ANALISA KONSEP PERMULAAN HARI DALAM ISLAM

Matahari dan bulan merupakan dua benda langit yang dapat menentukan waktu bagi manusia di bumi. Firman Allah Surat al An'am (6): 96.

فالق الاصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم

Artinya:

Dia menyingsingkan pagi dan menjadikan malam untuk beristirahat, dan (menjadikan) matahari dan bulan untuk perhitungan. Itulah ketetapan Allah Yang Maha Perkasa, Maha Mengetahui.[39]

Surat Yunus (10): 5.

هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ماخلق الله ذلك الابالحق يفصل الايات لقوم يعلمون

Artinya:

Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya, dan Dialah yang menetapkan tempat-tempat orbitnya, agar kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan demikian itu melainkan dengan benar. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada orang-orang yang mengetahui.[40]

Kedua benda langit (matahari dan bulan) mempunyai periode peredaran yang teratur dan dapat dihitung. Firman Allah dalam Surat ar Rahman (55): ayat 5.

الشمس والقمر بحسبان

Artinya:

Matahari dan Bulan beredar menurut perhitungan.[41]

---

[39] Departemen Agama RI, *Mushaf Al Quran Terjemah*, (Jakarta: al Huda, 2005), h. 141.
[40] Departemen Agama RI, *Mushaf Al Quran...*, h. 209.
[41] Departemen Agama RI, *Mushaf Al Quran...*, h. 532.

Matahari digunakan untuk penentuan pergantian tahun (Masehi/Syamsiyah) yang ditandai dengan siklus musim, juga penanda datangnya waktu salat. Sementara bulan sebagai penanda pergantian tahun (Hijriyah/Qamariyah) yang ditandai dengan pelaksanaan ibadah-ibadah dalam Islam, semisal puasa Ramadhan, pembayaran Zakat, dan pelaksanaan Haji.

Kalender matahari tidak bisa menentukan pergantian hari dengan cermat. Beda halnya dengan kalender bulan yang dapat terlihat dengan jelas dan terang. Adanya fase-fase bulan menunjukkan jelas waktu perubahan dari satu fase ke fase yang lain, dari fase bentuk sabit sampai kembali ke bentuk sabit lagi.[42] Firman Allah dalam Surat Yasin (36): ayat 39.

والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم

Artinya:

Dan telah Kami tetapkan tempat peredaran bagi bulan, sehingga (setelah ia sampai ke tempat peredaran yang terakhir) kembalilah ia seperti bentuk tandan yang tua.[43]

Fase bulan sebagai penanda awal kalender hijriyah dengan diawali dengan permulaan hari dapat dengan mudah terlihat (secara kasat mata). Fase bulan ada macam-macamnya, mulai dari sabit, seperdua bulatan, sampai purnama. Fase bulan dalam konteks perjalanan satu bulan penuh meliputi:

a. Bulan Mati (*muhaq*), yaitu terjadi ketika ijtima' antara bulan dan matahari.
b. Bulan Baru (*hilal*), yaitu ketika bulan meninggalkan matahari pada tanggal 1.
c. *Tarbi' Awal* yaitu setelah bulan meninggalkan matahari pada perempatan pertama dalam ukuran sudut (busur).

---

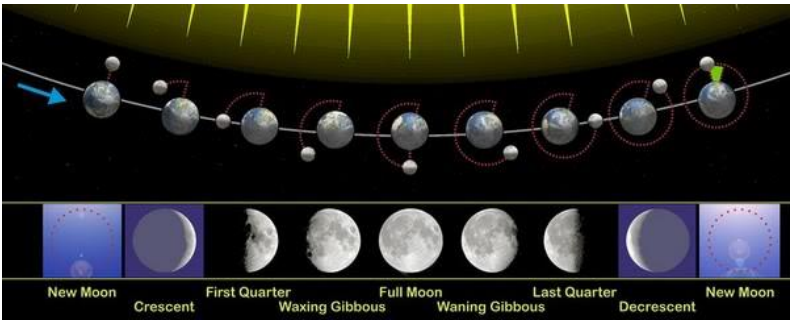
[42] T. Djamaluddin, *Menggagas Fikih Astronomi Menggagas Hisab-Rukyat dan Pencarian Solusi Perbedaan Hari Raya*, (Bandung: Kaki Langit, 2005), h. 11.

[43] Departemen Agama RI, *Mushaf Al Quran...*, h. 443.

d. Bulan Purnama (*Badr*), yaitu ketika terjadi peristiwa *istiqbal*, semua permukaan bulan menghadap ke bumi.
e. *Tarbi' Tsani*, yaitu ketika bulan meninggalkan matahari setelah *istiqbal*.
f. *Sabit* bulan, yaitu fase bulan berbentuk bulan sabit pada akhir bulan.

Dalam astronomi fase bulan yang disebutkan di atas dimulai dari konjungsi (muhaq), crescent (hilal), first quarter (tarbi' awal), full moon (badr), last quarter (tarbi' tsani), decrescent (sabit).

Berikut gambar periode fase bulan:



Di sinilah Rasulullah saw. memerintahkan umat Islam untuk beribadah (puasa Ramadhan, Haji) dengan melihat bulan sebagai penanda waktu.

Pergantian hari pada tahun masehi atau syamsiyah yang tidak secermat seperti pergantian pada kalender hijriyah atau qamariyah, maka pergantian hari pada kalender masehi (berdasarkan atas perputaran semu matahari) disepakati untuk dilaksanakan secara serentak, yakni didasarkan pada saat matahari berkulminasi bawah. Ketika matahari berkulminasi bawah, angka jam menunjukkan pukul 24:00 atau pukul 00:00. Dikatakan jatuh pada pukul 24:00, karena pada saat itu, hari dan tanggal yang berusia 24 jam sedang berada persis pada detik terakhirnya. Di katakan tepat pada pukul 00:00, karena pada saat itu hari dan tanggal yang baru sedang persis memulainya. Permulaan harinya juga telah disepakati dengan adanya titik bujur sebagai acuan universal, yaitu waktu internasional (universal time), atau lebih

dikenal dengan *Greenwich Mean Time* (GMT). Karena matahari bergerak dari timur ke barat, maka hari dimulai dari sebelah timur sampai ke barat dengan perputaran setiap 15º selisih satu daerah dengan daerah lain adalah satu jam.

Di sisi lain, meski perjalanan bulan (kalender qamariyah) sangat mudah dicermati, tetapi hal ini masih menimbulkan persoalan, yakni perbedaan dalam memulai hari. Hal ini didasarkan atas perbedaan dalam memahami teks ayat al Qur'an dan Hadis Rasulullah saw. dan aplikasi teks terhadap ibadah (permulaan hari dalam kalender qamariyah ditujukan sebagai pertanda dimulainya ibadah).

Dalam wilayah Fikih, perbedaan permulaan hari didasarkan pada kapan "hari" untuk puasa itu mulai dilakukan, apakah mulai terbenam matahari atau terbit fajar. Pendapat yang banyak diutarakan oleh ulama Fikih (fuqaha), bahwa hari dimulai saat matahari terbenam, atau juga pendapat yang mengatakan bahwa hari dimulai saat terbit fajar. Pada dataran ini tidak dipermasalahkan apakah hari harus dimulai pada jam yang menunjukkan awal hari (pukul 00:00), atau tidak dipermasalahkan juga bagaimana penerapan permulaan hari untuk wilayah di suatu negara yang sangat luas, dimana perbedaan terbenam matahari atau terbit fajar di negara yang sangat luas begitu jauh perbedaannya. Tentunya konsep permulaan hari dalam Fikih ini juga tidak memperhatikan adanya kalender universal dalam Islam. Hal ini berbeda dengan permulaan hari dalam kalender masehi yang memperhatikan adanya kalender universal.

Konsep permulaan hari dari sudut pandang sains juga berbeda pandangan diantara para pemikir sains. Ada pemikir sains yang melihat bahwa permulaan hari itu dikaitkan dengan fenomena alam dan pelaksanaan ibadah puasa, yaitu kapan bulan baru dalam kalender hijriyah dimulai. Permulaan awal bulan tentu ditandai dengan permulaan awal hari. Pendapat sains ini mengaitkan fenomena alam dengan pelaksanaan ibadah, sehingga terbagi pada:

1) Awal hari dimulai saat matahari terbenam, karena dasarnya adalah fenomena melihat hilal (untuk penentuan awal puasa) dilakukan saat matahari terbenam.
2) Awal hari dimulai saat fajar, karena *ijtima'* atau *conjungtion* terjadi sebelum terbit fajar shadiq.
3) Awal hari dimulai saat matahari terbit, karena *ijtima'* atau *conjungtion* terjadi sebelum terbit matahari.
4) Awal hari dimulai saat tengah malam, karena adanya *ijtima'* terjadi saat tengah malam.

Dari beberapa pendapat sains di atas, awal hari yang digunakan oleh masyarakat terkait dengan pelaksanaan ibadah adalah saat matahari terbenam atau juga saat terbit fajar shadiq, sementara terkait dengan pelaksanaan penanggalan, maka pendapat yang digunakan adalah hari dimulai saat tengah malam (seperti penanggalan Masehi).

Pendapat sains lain dari permulaan hari dikaitkan dengan fenomena siang dan malam, dimana hari itu dibatasi dengan adanya siang dan malam, juga tempuhan harian matahari dibagi menjadi dua, yaitu bagian yang berada di atas ufuk (busur siang) dan bagian yang di bawah ufuk (busur malam). Dari pendapat sains ini setidaknya terlihat perbedaan siang dan malam, yaitu:

1) Siang dan Malam Hakiki
2) Siang dan Malam Takribi
3) Siang dan Malam Syar'i
4) Siang dan Malam Urfi
5) Siang dan Malam Istiwa'i

Namun pendapat sains yang membedakan konsep siang dan malam tidak secara jelas menyatakan kapan hari dimulai, apakah siang duluan atau malam duluan. Pendapat ini hanya menguraikan perbedaan siang dan malam dari sisi hakiki, takribi, syar'i, urfi, dan istiwa'i.

Dari pendapat-pendapat di atas, baik dari sisi Fikih maupun sains, banyak yang lebih memakai konsep terbenam matahari

sebagai penanda masuknya hari baru dalam Islam. Pendapat ini menjadikan ibadah-badah puasa misalnya dapat dilakukan dalam rangkaian satu hari. Salat malam dalam bulan puasa (tarawih) dan pelaksanaan puasa pada siangnya dilakukan dalam satu hari, misalnya sama-sama hari Rabu. Sementara pendapat yang mengatakan bahwa hari dimulai saat fajar shadiq memutus rangkaian ibadah dalam satu hari. Permulaan awal ibadah puasa (saat fajar) dengan salat tarawih (setelah waktu isyak) dapat berimplikasi pada perbedaan hari.

Kedua konsep permulaan hari; yaitu hari dimulai saat matahari terbenam atau hari dimulai saat fajar shadiq, sulit dijadikan patokan sebagai penanggalan yang seragam, karena berbeda waktu antara satu daerah dengan daerah lain dalam satu negara. Terlebih lagi kesulitan ini akan semakin sulit jika harus diterapkan secara universal (kalender universal).

Melihat fenomena tersebut, yang dapat berimplikasi pada kehidupan sosial, maka sebagian pemikir Islam menawarkan konsep bahwa permulaan hari dalam Islam dimulai sejak matahari berkulminasi bawah, yaitu pada pukul 00:00 atau 24:00, dengan asumsi bahwa pelaksanaan ibadah puasa dimulai saat fajar shadiq dan ibadah salat malam puasa juga dapat dilaksanakan di hari yang sama, meski jamnya telah larut malam. Konsep ini mirip dengan permulaan hari pada kalender masehi.

Konsep permulaan hari dengan mengacu keberadaan matahari berada di titik kulminasi bawah masih menyisakan pertanyaan untuk kebanyak umat Islam. Di antara pertanyaan tersebut adalah, pelaksanaan ibadah salat tarawih di awal bulan Ramadhan yang harus dikerjakan setelah tengah malam apakah lazim di masyarakat? Pada hari terakhir di bulan Ramadhan, dapatkah melaksanakan salat tarawih? karena akhir hari adalah tengah malam, sehingga habis isyak masih masuk hari terakhir. Mengapa perjalanan matahari dijadikan patokan permulaan hari dalam kalender bulan? Dimana urgensi perjalanan bulan?

Dari beberapa konsep permulaan hari dalam Islam baik menurut Fikih maupun sains di atas, masing-masing mempunyai kelebihan dan kelemahan. Konsep permulaan hari dalam Islam dapat digunakan dengan melihat orientasi dan dasar pijakan yang kuat.

E. PENUTUP

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa permulaan hari dalam konsep Fikih mengacu pada pemahaman terhadap teks-teks ayat al Qur'an dan Hadis. Jumhur ulama berpendapat bahwa permulaan hari dimulai sesaat setelah matahari terbenam (*gurub*/waktu magrib). Sebagian yang lain berpendapat bahwa permulaan hari dimulai pada saat fajar shadiq (waktu shubuh).

Sementara permulaan hari dari sisi sains dapat terlihat dari alasan atau pemahaman yang dikemukakan tidak hanya berdasarkan atas fenomena alam dan aplikasi pelaksanaan ibadah manusia, tetapi bersinggungan juga dengan pemakaian kalender atau penanggalan. Pengamatan fenomena alam sebagai penanda awal hari dalam Islam terkait dengan kapan bulan baru dimulai atau adanya perbedaan siang dan malam.

Permulaan hari dalam Islam dapat digunakan dengan melihat orientasi dan dasar pijakan yang kuat. Nilai ibadah sebagai dasar utama dalam pembuatan konsep permulaan hari dalam Islam selayaknya dipisahkan dengan nilai-nilai yang lain, meski dengan nalar Fikih, sains maupun yang lain. Perjalanan bulan atau matahari sebagai pijakan ibadah dalam Islam tetap menjadi orientasi yang harus diutamakan.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad SS., Noor, *Risalah Syamsul Hilal fi Hisab al Sinin wa al Hilal wa al Ijtima' wa al Khusuf wa al Kusuf*, Kudus: Madrasah Tasywiq al Thulab Salafiyah, tt.

Anugraha, Rinto, *Mekanika Benda Langit*, Yogyakarta: Jurusan Fisika Fakultas MIPA Universitas Gajahmada, 2012.

Anwar, Syamsul, *Hari Raya dan Problematika Hisab-Rukyat*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2008.

Azhari, Susiknan, *Pembaharuan Pemikiran Hisab di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Bukhari, Abu Abdillah Muhammad Ibn Ismail al-, *Matan al-Bukhari,* Singapura: Sulaiman Mar'i, tt.

Daruquthni, Ad-, *Sunan ad Daruquthni*, Mesir: Beirut, 1982.

Departemen Agama RI, *Mushaf Al Quran Terjemah*, Jakarta: al Huda, 2005.

Djamaluddin, T., *Menggagas Fikih Astronomi Menggagas Hisab-Rukyat dan Pencarian Solusi Perbedaan Hari Raya*, Bandung: Kaki Langit, 2005.

Djambek, Saadoe'din, *Hisab Awal Bulan*, Jakarta: Tintamas. 1976.

Hambali, Slamet, *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Salat dan Arah Kiblat di Seluruh Dunia,* Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011.

Ichtijanto, *Almanak Hisab Rukyat*, Jakarta: Proyek Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 1981.

Izzuddin, Ahmad, *Ilmu Falak Praktis Metode Hisab-Rukyat Praktis dan Solusi Permasalahannya*, cet. II, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012.

Mughniyyah, Jawad, *al-Fikih ala al-Mazahib al-Khamsah* Beirut: Dar al- Jawad, tt. diterjemahkan oleh Masykur A.B., dkk., *Fiqih Lima Mazhab*, Cet. X (Jakarta: Lentera, 2003), hal. 197.

Muslim, Imam, *Sahih Muslim*, Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al'Arabiyah, tt.

Nashiruddin, Muh., *Kalender Hijriyah Universal Kajian Atas Sistem dan Penerapannya di Indonesia*, Semarang: el Wafa, 2013.

Rachim, Abdur, *Ilmu Falak,* Yogyakarta: Liberty, 2004.

Raziq, Abdur, *Bidayah al-Yaum wa Bidayah an-Nahar*, Makalah disampaikan dalam Ijtima' al-Khubara' li Dirasah Maudhu' Dhabt Matali' asy-Syuhur al-Qamariyyah 'inda al-Muslimin di Rabat pada tanggal 9-10 Nopember 2006. Diakses dari www.amastro.ma/articles.htm.

Sabiq, Sayid, *Fikih Sunnah,* Beirut: Dar al Fikr, tt.

Shadiq, Sriyatin, *Ilmu Falak*, Surabaya: Fakultas Syari'ah Universitas Muhammadiyah Surabaya, 1994.

Shiddiqi, Nououzzaman, *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Syaukani, Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad asy-, *Nail al-Authar*, T.tp: Dar al-Fikr, tt.

Tim Majlis Tarjih, "Fatwa Agama," dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 23, Th. Ke-81, 1-15 Desember 1996.

Toasti (Tim Olimpiade Astronomi Indonesia), *Buku Sakti Oliampiade Astronomi*, Yogyakarta: Yrama Widya, 2015.

PENUTUP

Peraturan Menteri Pendidikan dan Tuduhan Legalisasi Perzinaan[44]

Abdul Aziz

Upaya pencegahan dan penanganan kekerasan seksual (PPKS) di lingkungan perguruan tinggi melalui Peraturan Menteri Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi Nomor 30 Tahun 2021 mendapat dukungan dari berbagai pihak. Menteri Agama, Yaqut Cholil Qoumas, bahkan mengeluarkan Surat Edaran Sekretaris Jenderal Kementerian Agama tentang Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual di Lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Negeri.

Namun upaya pencegahan dan penanganan kekerasan seksual ini dituding sebagai upaya legalisasi perzinaan yang bertentangan dengan Pancasila dan agama oleh sebagian partai politik, seperti Partai Persatuan Pembangunan dan Partai Keadilan Sejahtera, serta organisasi masa Islam, seperti Pimpinan Pusat Aisyiyah dan Majelis Ormas Islam.

Tulisan ini bertujuan membantah tudingan tersebut. Pandangan ini penting dikemukakan dengan pertimbangan bahwa, pertama, tudingan mereka yang mengatasnamakan Pancasila serta agama itu bisa menyebabkan kesalahpahaman yang serius bagi khalayak umum yang tidak mendalami Pancasila dan agama. Hal itu dapat menjatuhkan kredibilitas pemerintah, khususnya Kementerian Pendidikan dan Kementerian Agama, dalam menangani kasus kekerasan seksual di kampus. Akibatnya, pelecehan seksual akan terus berulang di dunia pendidikan. Kedua, kompetensi sebagian partai dan organisasi masa Islam yang tidak

[44] Tulisan ini pernah diterbitkan oleh Koran Tempo edisi, 16 November 2021. Tulisan ini bermaksud mengurai perbedaan antara "legalitas perzinaan" dan "pencegahan kekerasan seksual". Tulisan ini menekankan perlunya memahami lebih dulu makna "zina" dalam KUHP dan Al-Quran. Editor: Iwan Kurniawan, Redaktur Koran Tempo.

mampu membedakan antara 'legalitas perzinaan' dengan 'pencegahan dan penanganan kekerasan seksual'.

Berdasarkan sumber-sumber lahirnya konsep perzinaan dan istilah operasional dari kata 'zina', tudingan tersebut cenderung melenceng jauh dari maksud regulasi tersebut. Poin-poin singkat berikut ini akan membuktikan bahwa tudingan mereka tidak berdasar.

A. PERZINAAN DALAM PANCASILA

Pancasila adalah sumber dari segala produk perundang-undangan di Indonesia. Salah satu produk perundang-undangan tertinggi di Indonesia setelah UUD 1945 yang berhubungan dengan hukum perzinaan adalah Kitab Undang-Undang Hukum Pidana. Pasal 284 KUHP menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan perzinaan adalah hubungan seksual konsensual yang dilakukan oleh seorang laki-laki dan seorang perempuan, yang mana salah satu atau kedua belah pihak telah terikat perkawinan yang sah. Perbuatan ini dapat dipandang sebagai kejahatan kesusilaan jika suami/istri pelaku merasa keberatan. Berdasarkan pasal ini, hubungan seksual konsensual yang dilakukan oleh seorang laki-laki dan perempuan yang lajang bukan disebut sebagai perzinaan.

Dalam Peraturan Menteri yang baru tersebut, tidak ada satu pun klausul yang memenuhi unsur perzinaan sebagaimana dimaksudkan dalam Pasal 284 KUHP. Keberatan sejumlah pihak mengenai diksi *'consent'* dalam peraturan itu tentu bukan argumentasi yang masuk akal, mengingat delik perzinaan dalam KUHP merupakan delik pengkhianatan dalam perkawinan. Delik ini bukan berfokus pada *'consent'* atau *'not consent'*, melainkan pada tindakan wanprestasi dalam sebuah perjanjian perkawinan. Terbukti, delik ini tidak berlaku pada semua pelaku hubungan seksual konsensual, melainkan hanya berlaku bagi seseorang yang telah terikat perkawinan. Bahkan, delik ini hanya merupakan delik aduan. Dengan demikian, narasi yang membenturkan Peraturan

Menteri Pendidikan dengan Pancasila merupakan narasi yang tidak tepat sama sekali.

B. PERZINAAN DALAM PANDANGAN AGAMA

Kata zina telah lama dikenal dalam agama-agama besar di dunia. Hal ini terekam dalam sejumlah kitab suci, baik Al-Quran maupun kitab-kitab sebelumnya. Kata zina semakin populer setelah dikodifikasi dalam kitab-kitab fikih dan menjadi hukum positif di sejumlah negara Islam atau yang mayoritas penduduknya muslim, termasuk Indonesia. Apa yang dimaksud *zinā* (bahasa Arab) atau perzinaan (bahasa Indonesia) oleh kitab-kitab tersebut?

Dalam Al-Quran, ada ayat tentang zina. Ayat tersebut menganjurkan orang-orang yang mengimani Al-Quran tidak mendekatinya (QS. Al-Isra' 17:32). Tapi tidak ada definisi zina dalam ayat ini. Karena itu, para mufasir hingga kini masih terus mencari maksud istilah zina tersebut. Apakah istilah itu ada relevansinya dengan aktivitas seksual atau tidak? Berdasarkan pada fakta ini, kelompok yang mengklaim bahwa tafsir ayat zina telah selesai di tangan ulama terdahulu jelas merupakan klaim sepihak yang mengabaikan dinamika tafsir Al-Quran.

Untuk memenuhi kebutuhan akan kepastian hukum dalam Islam, kemudian para ulama fikih (Ibn Rusyd: II/324), mendefinisikan istilah 'zina' sebagai setiap hubungan seksual yang dilakukan secara tidak sah, bukan *syubhat* (samar), dan bukan *milkulyamīn*. Berdasarkan definisi ini, setiap hubungan seksual yang telah memenuhi syarat rukunnya, atau karena tanpa sengaja keliru suami/istrinya, akad *mut'ah*, transaksi komersial, atau dengan budak miliknya bukan merupakan perbuatan zina. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama terkait pembahasan istilah *syubhat* dan *milkulyamīn* dalam konteks ini. Namun tidak ada di antara mereka yang mengklaim kedua istilah ini sebagai kategori zina.

Dalam perkembangannya, istilah zina dalam fikih diredefinisi oleh pemikir Islam kontemporer, Muhammad Syahrur. Dia

mendefinisikan istilah zina sebagai perbuatan mempertontonkan hubungan seksual konsensual, baik dilakukan oleh pasangan suami-istri maupun partner seksual (*milkulyamīn*).

Semua teori tersebut menunjukkan bahwa definsi zina dalam 'agama' tidak diterima begitu saja dari Tuhan, yang siap diterapkan begitu saja kepada umat manusia. Ia memerlukan ijtihad untuk memahami lebih dulu dan menerapkannya sebagai delik pidana. Itulah sebabnya muncul beragam pendapat mengenai istilah zina dalam agama.

C. KOMPETENSI

Sebagian partai dan organisasi massa Islam tampaknya tidak mampu membedakan frasa 'legalitas perzinaan' dengan 'pencegahan dan penanganan kekerasan seksual'. Terbukti, pertama, mereka telah menyamakan dua frasa yang berbeda. Legalitas perzinaan adalah satu hal. Sementara itu, pencegahan dan penanganan kekerasan seksual adalah hal lain. Dengan demikian, Peraturan Menteri tersebut tidak ada kaitannya dengan istilah perzinaan ataupun hukum perzinaan.

Kedua, jika kedua frasa itu dipaksa dikaitkan, berdasarkan definisi perzinaan dari KUHP, Al-Quran, fikih, ataupun pandangan Muhammad Syahrur, dapat dipahami bahwa tidak setiap hubungan seksual konsensual merupakan perzinaan. Sebaliknya, setiap hubungan seksual meniscayakan unsur konsensual. Tanpa unsur konsensual, tindakan itu merupakan pemerkosaan.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa tidak ada satu pun klausul dalam Peraturan Menteri Pendidikan tersebut yang mengindikasikan adanya upaya legalisasi perzinaan. Dengan demikian, tudingan sejumlah pihak bahwa peraturan itu sebagai upaya legalisasi perzinaan adalah tudingan yang tidak berdasar.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Raden Mas Said

SURAKARTA – INDONESIA

KELUARGA DAN MODERNITAS

Idealitas Hukum dan Realitas Sosial

Ada pepatah tentang dunia keluarga yang populer di tengah-tengah kita. Bunyinya, "*Semua hal bermula dari keluarga.*" Institusi terkecil manusia yang disebut 'keluarga' memang tak lain adalah sumber dari hal-hal unik saat menampakkan permulaannya. Dari keluarga tercermin pula sejauh mana masa depan dapat dikelola dan akan bertahan sejauh mana dalam beberapa dekade ke depannya.

Buku antologi berjudul "Keluarga dan Modernitas: Idealitas Hukum dan Realitas Sosial" memposisikan dirinya sebagai salah satu usaha awal sekaligus mendasar untuk melihat sejauh mana lubang-lubang menganga dalam institusi keluarga dapat dikelola. Dari lubang-lubang berbahaya yang berpotensi menciderai perjalanan manusia, ketujuh naskah pada buku ini bermaksud membahasnya secara lugas, sehingga darinya kita belajar untuk tak lagi terjerembab di lubang yang sama.

GERBANGMEDIA
www.gerbangmediaaksara.com

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN MAS SAID
SURAKARTA

ISBN: 978-623-8100-03-3